NEDERLANDS THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT

UITGEGEVEN DOOR DE THEOLOGISCHE FACULTEITEN DER RIJKSUNIVERSITEITEN TE LEIDEN, GRONINGEN EN UTRECHT EN DER UNIVERSITEIT VAN AMSTERDAM

ELFDE JAARGANG

1956–1957

ONDER REDACTIE VAN

PROF. DR. C. J. BLEEKER

PROF. DR. P. A. H. DE BOER

PROF. DR. W. F. DANKBAAR

DR. E. JANSEN SCHOONHOVEN

PROF. DR. K. H. MISKOTTE

PROF. DR. J. A. OOSTERBAAN

PROF. DR. W. C. VAN UNNIK

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

H. VEENMAN & ZONEN · WAGENINGEN

V. 11
1956/57
76946

INHOUD

ARTIKELEN

blz.
Prof. Dr. K. A. H. Hidding, Godsdienstphaenomenologie . . . 1
Dr. M. de Jonge, Vreemdelingen en bijwoners. Enige opmerkingen naar aanleiding van I Petr. 2:11 en verwante teksten 18
Prof. Dr. W. F. Dankbaar, Schriftgezag en kerkgezag bij Augustinus 37
Dr. H. J. Franken, De archeologie van Palestina als wetenschap 81
Dr. L. J. van der Lof, Het Griekse denken 91
Dr. J. E. Schulte, De apostel Paulus en zijn „ziekte(n)" . . . 110
Prof. Dr. L. J. van Holk, Wat betekent Heideggers uitspraak: „Das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens"? 119
J. de Savignac, La mission, entreprise de libération 130
Dr. Madeleine A. Koops, Γνῶσις – Νοῦς – Πνεῦμα 161
Prof. Dr. G. Quispel, Het Johannesevangelie en de Gnosis . . 173
Prof. Dr. H. de Vos, Plaats en betekenis van de wijsbegeerte van de godsdienst binnen de theologie 204
Prof. Dr. William A. Irwin, Some Principles and Problems in the Translation of the Old Testament 241
Prof. Dr. Valdo Vinay, Ernesto Buonaiuti und die römisch-katholische Kirche 249
Prof. Dr. L. J. van Holk, De betekenis van het begrip traditie, vooral voor de z.g. kritische theologie 267
Dr. H. J. Heering, De categorie van het tragische in de theologie 279
Prof. Dr. Th. P. van Baaren, De ethnologische basis van de faenomenologie van G. van der Leeuw 321
Dr. M. Elisabeth Kluit, Wenselijkheden voor de studie van het Réveil 354
Dr. H. A. Brongers, Bešēm J H W H 401
Dr. F. Sierksma, Messianisme en profetisme bij Noord-Amerikaanse Indianen 417
Prof. Dr. S. F. H. J. Berkelbach van der Sprenkel, Het gesprek der richtingen 445

MEDEDELING

Dr. M. J. Perath, Tashliech 295

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

JEAN-JACQUES VON ALLMEN, La Vie pastorale (Poortman) 392. C. P. VAN ANDEL, De structuur van de Henoch-traditie en het Nieuwe Testament (Sevenster) 300. ATTI DELL' VIII CONGRESSO INTERNAZIONALE DI STORIA DELLE RELIGIONI (Sierksma) 381. TH. P. VAN BAAREN, Uit de wereld der religie (Bleeker) 456. HANS JURGEN BADEN, De grenzen der vermoeidheid (Faber) 73. J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, Episcopalis Audientia (Visser) 305. J. T. BAKKER, Coram Deo, bijdrage tot het onderzoek naar de structuur van Luthers theologie (Munter) 142. G. BARING, Hans Denck, Schriften (v. d. Zijpp) 308. J. VAN DEN BERG, Constrained by Jesus' love. An Inquiry into the Motives of the Missionary Awakening in Great Britain in the Period between 1698 and 1815 (Jansen Schoonhoven) 152. BERKELBACH VAN DER SPRENKEL, Catechetiek (Bolkestein) 71. HANS BIETENHARD, Das tausendjährige Reich, eine biblisch-theologische Studie (Sevenster) 387. FRITZ BLANKE, Brüder in Christo (v. d. Zijpp) 144. J. BRUMMELKAMP, Etiopië, eiland in een continent (Bleeker) 456. MARTINI BUCERI OPERA LATINA, Vol. XV, De Regno Christi, libri duo, 1550 edidit François Wendel (Dankbaar) 228. JOHANNES CALVIN, Auslegung der Genesis übersetzt und bearbeitet von Wilhelm Goeters† und Matthias Simon (Dankbaar) 465. IDEM, Institution de la religion chrestienne, Livre premier. Edition critique publiée par J. D. Benoit (Dankbaar) 465. IDEM, Predigten, 2. Samuelis. Herausg. von Hanns Rückert. Lief. 6 (Dankbaar) 466. IDEM, The Early Church, historical and theological studies (v. Unnik) 302. O. CULLMANN, Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts? (v. Leeuwen) 303. MARTIN DIBELIUS, Botschaft und Geschichte, Gesammelte Aufsätze, Band II (v. Unnik) 302. DOCUMENTEN - Nederlandsche Hervormde Kerk (Jansen Schoonhoven) 316. PIUS DRIJVERS, Over de Psalmen, een inleiding tot hun betekenis en geest (v. Nieuwpoort) 227. KARLFRIED GRAF DÜRCKHEIM, Durchbruch zum Wesen (Oosterbaan) 67. ENCYCLOPEDIE VAN HET CHRISTENDOM. Katholiek deel (Dankbaar) 64. ERASMUS VAN ROTTERDAM, Vom freien Willen, verdeutscht von Otto Schumacher (Dankbaar) 464. WERNER FOERSTNER, Neutestamentliche Zeitgeschichte, zweiter Halbband: Das römische Weltreich zur Zeit des Neuen Testaments (Sevenster) 460. C. VAN GELDEREN, De boeken der Koningen, deel II, 2e druk (Hulst) 139. Idem, idem, deel III (Hulst) 460. C. GILHUIS, Pastorale zorg aan bejaarden (Norel) 155. J. C. GILHUIS, Ecclesiocentrische aspecten van het zendingswerk, met name bij de ontwikkeling daarvan in Indonesië, bijzonder op Midden-Java (Jansen Schoonhoven) 151. W. F. GOLTERMAN, Eén Héér één kerk (Dankbaar) 391. C. H. GORDON, Geschichtliche Grundlagen des Alten Testaments (Hoftijzer) 457. J. DE GRAAF, Europese dialoog in Moskou, Geestelijke factoren in Ruslands ontwikkeling (v. Otteren) 69. GRENZEN DER WETENSCHAP. Interfacultaire voordrachten in 1955 gehouden aan de Vrije Universiteit (de Vos) 67. D. J. DE GROOT, De reformatie en de Staatkunde (Dankbaar) 144. WERNER GRUEHN, Die Frömmigkeit der Gegenwart. Grundtatsachen der empirischen Psychologie (Faber) 156. R. H. GRÜTZMACHER, Textbuch zur deutschen systematischen Theologie und ihrer Geschichte vom 16. bis 20. Jahrhundert. Band I, 1530–1934, 4. Aufl., bearbeitet von G. G. Mures (Dankbaar) 64. HEINZ HÄFNER, Schulderleben und Gewissen (Faber) 317. JOHANN GEORG HAMANN, Sämtliche Werke. IV. Band, Kleine Schriften; V. Band, Tagebuch eines Lesers. Historisch-kritische Ausgabe von Josef Nadler (Jansen Schoonhoven) 466. F. VAN HEEK, Het geboorte-niveau der nederlandse rooms-katholieken (van Biemen) 471. G. J. HEERING, De menselijke ziel, haar wezen en bestemming (v. Leeuwen) 229. C. H. HERMANIDES, Eenheid. Open brief aan Protestanten en Katholieken (v. d. Linde) 70. ERNST JAHN, Religionsunterricht und Jugendseelsorge in psychologischer Sicht (Faber) 73. ERNST JENNI, Die politischen Voraussagen der Propheten (Snijders) 382. ARTHUR JORES, Der Mensch und seine Krankheit (Faber) 395. HEINRICH KARPP, Schrift und Geist bei Tertullian (Flesseman–van Leer) 307. DE KERK AAN HET WERK. Een schets van de betekenis der organen van bijstand voor het leven der Ned. Herv. Kerk en hun geschiedenis van 1945 tot 1955 (Dronkers) 154. A. A. KOOLHAAS, Theocratie en Monarchie in Israël (van Leeuwen) 458. J. KOPER,

Enkele aspecten van het vraagstuk der missionaire Bijbelvertaling, in het bijzonder in Indonesië (v. d. Veen) 234. HENDRIK KRAEMER, La foi chrétienne et les religions non chrétiennes (Hidding) 223. HANS-JOACHIM KRAUS, Klagelieder (Threni) (Brongers) 141. A. J. KRET, De Hervormde Kerkdienst. Een dogmatische bezinning op een hoofdstuk uit de Liturgiek (Schroten) 76. W. BREDE KRISTENSEN, Inleiding tot de godsdienstgeschiedenis (v. Baaren) 298. P. LAMBRECHTS, Op de grens van heidendom en Christendom, het grafschrift van Vettius Agorius Praetextatus en Fabia Aconia Paulina (Bleeker) 380. IDEM, Augustus en de Egyptische godsdienst (Bleeker) 380. IDEM, Aspecten van onsterfelijkheidsgeloof in de oudheid (Bleeker), 380. M. J. LANGEVELD, Kind en Religie (Faber) 157. W. LEENDERTZ, Søren Kierkegaard, Fragmenten uitgekozen en ingeleid (Oosterbaan) 65. A. F. N. LEKKERKERKER, Kanttekeningen bij het hervormde dienstboek. Deel I en II (Faber) 74. J. LINDEBOOM, Wat en hoe? Kleine wenken voor productief-wetenschappelijke arbeid (Dankbaar) 147. C. H. LINDEYER, Het Lijden in het Nieuwe Testament (v. Stempvoort) 304. J. MAARSE, Toorn, Haat en Zelfbeheersing, een psychologisch-zedekundige studie (Oosterbaan) 233. JOHANNES MARINGER, Vorgeschichtliche Religion, Religionen im steinzeitlichen Europa (Bleeker) 380. CHARLES MASSON, Les deux épitres de saint Paul aux Thessaloniciens (Sevenster) 461. ROGER MEHL, La Rencontre d'autrui. Remarques sur le problème de la communication (Oosterbaan) 66. MELANCHTONS WERKE IN AUSWAHL VI, Bekenntnisse und kleine Lehrschriften, herausgegeben von Robert Stupperich (Dankbaar) 228. B. J. VAN DER MERWE, Pentateuchtradisies in die prediking van Deuterojesaja (Hulst) 140. V. MOREL, Inleiding tot de theologie (Bleeker) 148. HERMANN MULERT†, Konfessionskunde, Die christlichen Kirchen und Sekten heute (Dankbaar) 468. O. G. MYKLEBUST, The Study of Missions in Theological Education, Vol. I (Jansen Schoonhoven) 468. ALBERT NIEDERMEYER, Compendium der Pastoralhygiene (Faber) 73. O. NOORDMANS, Herschepping (Dankbaar) 468. HEINRICH OTT, Verkündigung und Existenz (Schram) 316. PANORAMA DER WERELDKERK (Holsteijn) 150. PAPYRUS BODMER II. Évangile de Jean, chap. 1–14. Publié par Victor Martin (Klijn) 462. ANDRÉ PARROT, Ninevé en het Oude Testament (v. Baaren) 299. BLAISE PASCAL, Leven van Jezus, vertaald door P. Storm (Dankbaar) 147. R. PETTAZONI, The all-knowing god. Researches into early religion and culture. Authorized translation by H. J. Rose (v. Baaren) 298. OTTO A. PIPER, Man en Vrouw. Betekenis en mysterie van de sexualiteit naar bijbelse visie. Vertaald en ingeleid door Dr R. Kooistra (Bloemhof) 68. W. H. VAN DE POL, Het Wereldprotestantisme (Golterman) 149. A. D. R. POLMAN, De Theologie van Augustinus. Deel I: Het Woord Gods bij Augustinus (Dankbaar) 162. POSTILLE 1955/56 (Groenenberg) 154. K. H. ROESSINGH, Martin Heidegger als godsdienstwijsgeer (Klein Wassink) 390. HELLMUT ROSIN, The Lord is God. The translation of the divine names and the missionary calling of the church (Hulst) 470. K. ROUBOS, Profetie en Cultus in Israël (Brongers) 60. K. RUNIA, De theologische tijd bij Karl Barth (Bijlsma) 231. ADOLF SCHLATTER, Johannes der Täufer (Sevenster) 386. P. SCHOONENBERG, Het geloof van ons doopsel. Deel I: God, Vader en Schepper (de Ridder) 309. F. SIERKSMA, De religieuze projectie (Plokker) 300. E. L. SMELIK, Gevraagde Postille (Schram) 236. L. C. SUTTORP, De orde der Jezuieten (Jean de Savignac) 310. WALTER UHSADEL, Evangelische Erziehungs- und Unterrichtslehre (Faber) 73. H. VOLLENHOVEN, Evangelisch Commando I, Moderne Strategie (Dronkers) 396. II. In actieve dienst (Dronkers) 473. TH. C. VRIEZEN, Het nabije oosten in de branding (de Boer) 384. WAARHEID, WIJSHEID EN LEVEN. Een bundel studiën, opgedragen aan Prof. Dr. J. Severijn (Troelstra) 308. RONALD S. WALLACE, Many things in Parables (v. Leeuwen) 61. HULDREICH ZWINGLIS SÄMTLICHE WERKE. Corpus Reformatorum vol. CI (Dankbaar) 144.

BERICHTEN

Prijsvraag van Teylers Godgeleerd Genootschap 240. Prijsvraag uitgeschreven door Rector en Senaat der Rijksuniversiteit te Groningen 400. Prijsvraag van het Haagsch Genootschap tot verdediging van de Christelijke Godsdienst 400.

quenties, wanneer de concrete vraag wordt gesteld hoe Elohim en hoe JHWH ,,vertaald" moet worden in de verschillende talen van de volken dezer wereld, aan wie immers de prediking van het Evangelie gebracht moet worden en die de Bijbel in handen moeten krijgen (p. 55 ff.). De verschillende El-benamingen moeten, omdat ze geen eigennamen zijn in de strikte zin van het woord, stellig vertaald worden, omdat ze vertaalbaar zijn. Men moet dus in de verschillende religies en talen een naam, een woord, zoeken, dat analoog is in betekenis aan het woord elohim in de meest gewone zin. Heeft men zulk een woord gevonden, dan moet men dit verder overgeven ,,to the transforming power of the revelation of the living God" (p. 84). Bij de vertaling moet men dan over de gehele linie uiterst consequent zijn (p. 89). Wat de ,,vertaling" van het Tetragrammaton betreft, merkt dr. Rosin terecht op, dat deze NAAM principieel onvertaalbaar is; een etymologie wordt immers niet gegeven; een transcriptie of transliteratie, b.v. Jahwe, komt evenmin in aanmerking; ook niet ,,de Eeuwige", als zijnde te abstract. Volgens dr. Rosin kan de vraag hoe de naam JHWH moet worden weergegeven, in de kerk alleen beantwoord worden, wanneer het getuigenis van het N.T. mee gehoord wordt. In Jezus Christus wordt immers Gods onuitsprekelijke naam voor ons uitspreekbaar. Uitgaande van de masoretische handelwijze de naam JHWH te laten vervangen door Adonai, komt de schrijver tot de conclusie, dat wij ook in deze richting moeten zoeken. De vraag wordt dus: welke titel in de taal, waarin vertaald wordt, beantwoordt het best aan de titel Adonai, Heer? Hiervan geeft hij dan verschillende voorbeelden (kuriòs, Dominus, Seigneur, Herr, HERE, Lord, Tuhan).

Ik ben enigszins uitvoerig op de inhoud ingegaan om te laten uitkomen, dat we hier m.i. te maken hebben met een belangrijke bijdrage tot de verdere bespreking van de vele en velerlei problemen der bijbelvertaling. Juist omdat de vragen hier principieel gesteld worden en deze strakke lijnen ook in de concrete uitwerking scherp worden doorgetrokken, acht ik dit werk van betekenis. Dr. Rosin weet wat op het spel staat: de boodschap van het Evangelie mag juist waar het om de centrale inhoud van de Bijbel gaat, de openbaring Gods, niet door een onverantwoorde ,,vertaling" der Godsnamen in gevaar gebracht worden. Ook wie op onderdelen met de auteur van mening zou verschillen, kan toch op het principiële vlak geheel aan zijn zijde staan. Daarom hoop ik, dat dit werk ernstig zal worden bestudeerd; wie het lezen wil, – het is verkrijgbaar bij het Ned. Bijbelgenootschap in Amsterdam. A. R. HULST

PRAKTISCHE THEOLOGIE

F. VAN HEEK, *Het geboorte-niveau der nederlandse rooms-katholieken.* Een demografisch-sociologische studie van een geëmancipeerde minderheidsgroep. Deel III van de ,,Publicaties van het sociologisch Instituut der Rijksuniversiteit te Leiden". Leiden 1954.

Over de snelle aanwas van het rooms-katholieke volksdeel in ons land wordt in protestantse kringen niet zelden met grote zorg geschreven en

gesproken. Het merendeel van deze overwegingen staat los van de feitelijke werkelijkheid; zodoende komt men hier tot een overschatting, elders tot een onderschatting van de groei der rooms-katholieken. Dit boek kan velen onder ons van al te emotionele reacties weerhouden. Hoewel de schrijver zijn studie als „slechts een verkenning ten dienste van later onderzoek" karakteriseert, heeft hij een hoeveelheid feitenmateriaal van cijfermatige, historische, psychologische, sociaal-psychologische, ethische en godsdienstige aard binnen een sociologisch kader op tafel gelegd, dat de grootste bewondering verdient. Daarbij heeft hij dit materiaal, dat uiteraard zeer gedifferentieerd van gehalte is, op voorbeeldig wetenschappelijke wijze geordend en gezeefd, zodat enkele voorzichtige conclusies mogelijk blijken.

Voor theologen is deze sociologische doorlichting van de invloed van historische, politieke, sociaal-psychologische en godsdienstig-zedelijke factoren op de procreatie van een bepaalde confessionele groep niet alleen hoogst interessant, maar ook voorbeeldig in haar wetenschappelijke verantwoording. De interdependentie tussen historische isolatie, calvinistische gedachten-infiltratie en strengere geloofsbeleving is bijzonder boeiend ontwikkeld. Als gevolg daarvan meent de schrijver bij de rooms-katholieken een soort „frontmentaliteit" te mogen constateren, die hij aansluitend bij Toynbee's penalisatie-theorie – groepen die door onderdrukking belemmerd worden bepaalde functies uit te oefenen, die zij, zo ze vrij waren geweest wellicht zouden hebben gekozen, wijden zich niet zelden aan de voor hen overblijvende taken met een opvallende ijver en een dito succes! – aansprakelijk meent te mogen stellen voor de strenge geloofsbeleving en het hoge geboorte-niveau der Nederlandse rooms-katholieken. De schrijver wijst er echter op, dat het nederlandse niveau van geboorten als geheel hoger is dan dat der omringende volken en dat binnen dat raam het hoge rooms-katholieke niveau in een ander daglicht komt te staan. Bijzonder instructief is de vergelijking van de ethische normen welke door de drie grootste nederlandse kerkgenootschappen ten aanzien van het vraagstuk van het kindertal worden gesteld – de Hervormde Kerk, de Gereformeerde Kerken en de Rooms Katholieke Kerk. Daarna volgt een belichting van een aantal economische, sociale, psychologische en historische aspecten die laten zien hoe deze normen in de praktijk werken. Een methode die ik voor degenen onder ons die zich met ethiek bezig houden als bijzonder vruchtbaar en wetenschappelijk verantwoord zou willen aanbevelen. Dat de schrijver daarbij indirect de wijze van spreken, die de Hervormde Kerk op terreinen van staat en maatschappij, van de sociale ethiek dus, poogt te ontwikkelen, als voorbeeld neemt, moge de hervormden tot erkentelijkheid stemmen. Laten zij zich echter door de resultaten van dit onderzoek tot de grootste voorzichtigheid gemaand weten!

Veelzeggend – óók voor niet-katholieken – is wat prof. van Heek in dit verband opmerkt over de toenemende onkerkelijkheid èn over de onvoldoende groei der katholieke elite-groepen en de vermoedelijke gevolgen daarvan. Ook wat de schrijver aan het slot van zijn boek opmerkt over de sociale en psychische spanningen, die in de katholieke volksgroep zou-

den kunnen gaan optreden tijdens de komende periode van aanpassing aan het proces van industrialisering en urbanisering gelden voor een ruimere kring dan de katholieken alleen.

Ik hoop dat deze sociologische doorlichting van een óók onder protestanten zwaarwegend ethisch probleem niet alleen grondig bestudeerd zal worden, maar ook qua aanpak, methode van werken en tot-gevolgtrekkingen-komen navolging zal vinden in theologische kring. Het is een wetenschappelijke studie van de hoogste rang. A. van Biemen

H. Vollenhoven, *Evangelisch Commando* (*onze omgang met de buitenkerkelijke naaste in de jongerenwereld*) II: *In actieve dienst.* J. H. Kok N.V., Kampen 1957, 132 blz., prijs geb. f 4,95.

In dit tweede deel, dat kort na de verschijning van het eerste gevolgd is, wordt wezenlijk niet meer zoveel nieuws gezegd. Een en ander is nogal wijdlopig (voor een onschuldig voorbeeld op blz. 122 heeft de schrijver bijna vier bladzijden nodig!) en men heeft de indruk, dat een en ander gemakkelijk in één bandje had kunnen worden ondergebracht.

Dit boek lijdt aan óverschematisering en rubricering en stelt de problemen veel te krampachtig. Iedere signatuur van de tijd zal uiteraard wel gebrekkig blijven, maar irriterend is in dit boek, dat zo weinig moeite wordt gedaan om de jongeren, over wie het gaat, zelf aan het woord te laten komen. Men heeft het gevoel, dat de schrijver het allemaal zo heel goed weet, enerzijds hoe ver hij gaan kan, anderzijds ook, waar de waarschuwingsborden moeten worden uitgehangen. Er zit verder iets griezeligs in de methode van dit boek, om degene, die men in de evangelisatie bereiken wil, zo tot object te maken en zich aan zoveel analyses te wagen. Wie teveel over ademhalen leest, weet tenslotte niet meer hoe hij het doen moet. Zakelijk schiet het boek hierin te kort, dat het niet toekomt aan een werkelijke peiling van de buitenkerkelijke situatie en bij enkele algemeenheden hierover blijft staan. Het boek lijkt vlotter dan het is, want telkens komt het imperialisme van een zeer bepaalde gereformeerde levensstijl om de hoek kijken. (Men leze wat op blz. 96 en 97 over de zondag wordt gezegd.) Dit alles is jammer. Omdat de bedoeling zeer goed is, en ik mij de beweging van Jeugd en Evangelie in de Gereformeerde Kerk meer avantgardistisch had voorgesteld, en bovendien de schrijver in deze kring zeker een man van gezag is. Het woord solidariteit vond ik in dit tweede deel wel een paar malen. Vraag: is het prettig om als buitenkerkelijke benaderd te worden door iemand, die zoveel meetstokken in zijn zak heeft? Voor een wezenlijk gesprek, ook zelfs tussen jongeren van verschillende kerken, helpt dit boek in geen enkel opzicht. Helaas. De gedichten, die de hoofdstukken onderbreken, zijn merendeels goed gekozen. De uitgave is verzorgd. A. Dronkers

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

Otto Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1956, 955 blz., ing. DM. 43, geb. DM. 48,80.

Christoph Senft, *Wahrhaftigkeit und Wahrheit.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1956, 171 blz., ing. DM. 17,50.

Jean de Savignac, *La Bible en France (apports français à la connaissance de la Bible).* 1957, 30 blz., fr. 100.

Kurt Aland, *Hilfsbuch zum Lutherstudium.* Carl Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1956, 366 blz.

R. Soedarmo, *In de wereld, maar niet van de wereld. Een studie over de grondgedachten van de theologie van Fr. Gogarten.* J. H. Kok N.V., Kampen 1957, 159 blz., ing. f 6,90.

H. Berkhof en G. Boer, *Gedachtenwisseling over positie en problemen van de Gereformeerde Bond in de Hervormde Kerk.* Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1956, 72 blz., ing. f 2,50.

Michel Quoist, *Zonder Wierook.* 10e druk, Lannoo, Den Haag 1957, 208 blz., ing. f 4,50, geb. f 6,50.

H. Renckens, *Israels Visie op het verleden.* 2e druk, Lannoo, Den Haag 1957, 243 blz., ing. f 6,50, geb. f 8,50.

O. J. de Jong, *De Reformatie in Culemborg.* Hist. Bibl. no. 55. Van Gorcum & Comp. N.V., Assen z.j., 295 blz., ing. f 10,55, geb. f 12,75.

Het Sociale Denken in de Oecumene. Enkele oecumenische Studies en Rapporten uit de periode 1948–1956. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1957, 138 blz., ing. f 3,25.

H. Bergema, *Rondom Israël.* J. H. Kok N.V., Kampen 1957, 59 blz., ing. f 1,95.

Hans Küng, *Rechtfertigung; Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung.* Johannes Verlag, Einsiedeln 1957, 304 blz.

G. Y. Vellenga en A. J. Kret, *Stromen van Kracht. De nieuwe opwekkingsbeweging.* J. H. Kok N.V., Kampen 1957, 91 blz., ing. f 3,—, geb. f 3,95.

Doorlicht Bestaan. Opgedragen aan George Johan Sirks. De Tijdstroom, Lochem 1957, 230 blz., geb. f 6,90.

Ernst Lohmeyer, *Urchristliche Mystik.* Hermann Gentner Verlag, Darmstadt 1956, 181 blz.

Huwelijk en gemengd huwelijk. De Protestant, 77e jaargang, no. 11, 69 blz., f 0,75.

H. Dooyeweerd, *A new critique of theoretical thought.* H. J. Paris, Amsterdam, vol. I, *The necessary presuppositions of philosophy.* 1953, 566 blz., vol. II, *The general theory of the modal spheres.* 1955, 598 blz., vol. III, *The structures of individuality of temporal reality.* 1957, 784 blz., geb. f 130,— per set van 4 delen.

J. M. Vlijm, *Het religiebegrip van Karl Barth.* Van Keulen N.V., Den Haag z.j., 187 blz., ing. f 9,80.

TIJDSCHRIFTEN

Irénikon, 1er Trimestre 1957.

J. Giblet, Les Promesses de l'Esprit et la Mission des Apôtres dans les Evangiles; D. A. van Ruyven, Le „Rossikon" ou monastère russe de St. Pantéléimon au Mont Athos; D. O. Rousseau, Un grand apôtre de l'Unité chrétienne: l'Abbé Paul Couturier.

Studi e Materiali di Storia Delle Religioni. Vol. XXVIII, 1957.

G. Dumézil, Remarques sur les armes des dieux de „troisième fonction" chez divers peuples indo-européens; G. Montesi, Uṣāsānaktā – Mitologia vedica della notte; D. Sabbatucci, Di alcuni sacrifici romani alla luce del mito di Kore; A. Bausani, Note par una tipologia del monoteismo.

Contact, April 1957.
A. J. Engels, Beeldhouwkunst; J. Wit, Bijlage, „Gesprek onderweg"; E. van Dijk-Balk, Regie-aanwijzingen; K. Verbeek, Bidden is geen bedelen.

Vigiliae Christianae, March 1957.
H. L. M. van der Valk, On the Edition of Books in Antiquity; Christine Mohrmann, Linguistic Problems in the Early Christian Church; G. J. M. Bartelink, L'empereur Julien et le vocabulaire chrétien; Modestus van Straaten, Thesaurus Linguae Augustinianae.

Antonianum, Aprilis 1957.
P. Candidus, De Clericorum doctoratu et professoratu in iure civili ex Joanne Andreae; P. Reinoldus Weijenborg, Neuentdeckte Dokumente im Zusammenhang mit Luthers Romreise; P. Humbertus Betti, I Fratri Minori al Concillio Vaticano (continuazione e fine); P. Carolus Balic, Maria et Ecclesia.

Norsk Teologisk Tidsskrift, 1. Hefte 1957.
Sigurd Fjoer, Skrifta og forkynninga; Alv Kragerud, Jesu åpenbaring av de jordiske og de himmelske ting; Thorleif Boman, Gudsnavnene i Danielsboken.

Nouvelle Revue Théologique, Mai 1957.
G. Salet, La Loi dans nos coeurs; J. Galot, Vierge entre les vierges; A. Snoeck, La pastorale du scrupule II; E. Rideau, Le positivisme est-il dépassé? P. Delattre, Un martyr de septembre 1792: Le Bienheureux Nicolas-Marie Verron; A. Thiry, Existence et Liberté. A propos d'un livre récent.
Juin 1957. G. Salet, La Loi dans nos coeurs (suite); L. Malevez, La méthode du P. Teilhard de Chardin et la Phénoménologie; R. Mols, Saint Charles Borromée, pionnier de la pastorale moderne; J. Delfosse, C'est la faute et ce n'est pas la faute au latin; G. Ryckmans, Simples réflexions.

Revue Biblique, Avril 1957.
M. E. Boismard, Une Liturgie baptismale dans la *Prima Petri* (suite); C. Spicq, 'Επιποθεῖν, Désirer ou chérir? R. Savignac (†) et J. Starcky, Une inscription nabatéenne provenant du Djôf (Planche V).

Theology Today, April 1957.
Samuel H. Miller, Help My Unbelief; John E. Olford, History, Theology, and Faith; Philip H. Ashby, The Relevance of the History of Religions; Frederick C. Grant, Biblical Studies: Views and Reviews; G. R. Beasley-Murray, Demythologized Eschatology; Carlos Baker, William Blake – Soldier of Christ; John A. Mackay, The Eternal Imperative in a World of Change.

Vigiliae Christianae, June 1957.
Harold R. Willoughby, The Religious Import of the Tushingham Plaque; R. McL. Wilson, Gnostic Origins Again; D. Kuyper, Ad Rust. Help. Benef. 110 et 114.

Theologische Zeitschrift, März-April 1957.
William Childs Robinson, The Bodily Resurrection of Christ; Ernst Gerhard Rüsch, Bemerkungen zum theologischen Studiengang Joh. Chr. Blumhardts; Erwin E. Schneider, Das Mysterium der Gerechtigkeit. Anlässlich der Kritik Hans Kelsens gegen Emil Brunner; Hanswalter Huppenbauer rbjm, rwb, rb in der Sektenregel (1 Q S).

Studia Catholica, Maart 1957.
C. W. M. Verhoeven, De betekenis van het woord „existere"; H. Berger, Kroniek van het wijsgerig leven in Nederland, Boeken verschenen van 1953 tot en met 1956.

Theologische Literaturzeitung, März 1957.
K. Aland, Papyrus Bodmer II. Ein erster Bericht. April 1957. R. Bultmann, In eigener Sache; W. G. Kümmel, Der Text der Offenbarung des Johannes; E. Dinkler, Hans von Sodens Vorträge und Aufsätze; P. Winter, Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften 38. Das aramäische Genesis-Apokryphon.

Mai 1957. L. Rost, Theologische Grundgedanken der Urgeschichte; G. Schille, Der Autor des Epheserbriefes; W. Zimmerli, Ezechiel; H. Bardtke, Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften 39. Die Loblieder von Qumrān IV.

Juni 1957. R. Macuck, Alter und Heimat des Mandäismus nach neuerschlossenen Quellen; W. Schneemeicher, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter; F. Melzer, Meditation; Ein Literaturbericht als Übersicht über die gegenwärtige Lage.

Wending, Mei 1957.

H. H. Walz, De Europese gedachte in de crisis; G. J. de Voogd, Toneel in Nederland; Frits Mehrtens, Moderne orgelmuziek II; E. Flesseman-van Leer, Impressies uit Canada.

Juni 1957. *Zoals de waard is.* W. Barnard, J. W. Schulte Nordholt, Ten geleide; W. Barnard, Vertrouwde gasten, dekselse jongens; J. W. Schulte Nordholt, Beeld en gelijkenis; W. G. Overbosch, Een paar kanttekeningen bij: „Het beeld in de kerk"; J. Verbeek, Enkele inleidende kanttekeningen bij „De Ark"; B. Majorick, Kerk zonder Kitsch; J. W. Schulte Nordholt, From Here to Eternity; C. M. de Vries, Ikonen en Ikonoskopen; Jan Wit, Toon en Lof; W. Barnard, Woord en Woord; W. Barnard en Frits Mehrtens, Het N.B.G. en de nocturnen; Michel van der Plas, Naar een nieuw Kerklied?; Joseph Keet, Naar een nieuw kerklied in de Spaarndammerbuurt; C. W. Mönnich, Komedie der heiligen; H. S. Visscher, Film-mythologie; K. Heeroma, Experiment en opdracht; W. Barnard, 4 vrouwen – Over de kerkelijke dienst der kunst.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, April-Jun. 1957.

A. M. Denis, L'Apôtre Paul, prophète „messianique" des Gentils; R. Blomme, A propos de la définition du péché chez Pierre Abélard; G. Thils, Autour de Newman; P. de Vooght, Une édition critique du „De Ecclesia" de Jean Huss.

Musica Sacra, Juni 1957.

Joh. G. Mehl, Inleiding tot het psalmgezang der ev. luth. kerk; Hans Joachim Moser, Dietrich Buxtehude.

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, nr. 3, 1957.

C. P. T. Rijper, Natura in het Vaticanum II; J. Ridderbos, Vierde oud-Israël een Herfst-Nieuwjaarsfeest?; Andrew J. Bandstra, The canonical significance of the anti-Marcionite prologue to Luke; Y. Feenstra, Geboren uit de Maagd I.

Scottish Journal of Theology, June 1957.

D. W. Gundry, The Philosophy of Religion; John Mc Intyre, Frontiers of Meaning; William Lillie, Faith and Baptism; J. F. Peter, Redemptive Mission of the Church; A. E. J. Rawlinson, The Filioque Clause; R. F. Hettlinger, 2 Corinthians 5. 1–10.

Hervormde Teologiese Studies, Feb. 1957.

S. P. Engelbrecht, Dr G. D. Scholtz se Geskiedenis van die Nederduitse Hervormde of Gereformeerde Kerk.

Journal of Biblical Literature, June 1957.

Horace D. Hummel, Enclitic *Mem* in early northwest semitic, especially hebrew; H. Neil Richardson, Some notes on 1QSa; Robert Gordis, The knowledge of good and evil in the Old Testament and the Qumran Scrolls; Menahem Mansoor, Studies in the Hodayot IV; S. Vernon McCasland, Signs and Wonders; Bruce M. Metzger, The „lost" section of II Esdras (= IV Ezra).

GODSDIENSTPHAENOMENOLOGIE

DOOR

K. A. H. Hidding

Leiden

De godsdienstphaenomenologie neemt onder de theologische wetenschappen een bijzondere plaats in omdat dit vak principieel van de mens en niet van de openbaring uitgaat, al is het zonder de erkenning der openbaring onbestaanbaar. Het is de mens, die velerlei ervaringen heeft, bepaalde phaenomenen waarneemt en op zijn wijze hierop reageert. Dragen zulke reacties een theoretisch karakter omdat de mens over zijn ervaringen nadenkt, dan kunnen ze tot een vorm van wetenschap leiden zoals het totaal van zijn zedelijke reacties de grondslag van een ethiek kan vormen. Reageert hij echter niet allereerst als een denkend en willend wezen, doch aesthetisch door uiting te geven aan zijn schoonheidsbesef, dan zal hieruit een kunstvorm ontstaan. Maar wij spreken van godsdienstige reacties wanneer de gehele mens er bij betrokken is, die de laatste, onuitputtelijke en ondoorgrondelijke grondslag van alle zijn als heilig erkent. Zulk een erkenning is niet in het bijzonder een uiting van de denkende, willende of aesthetisch belevende, doch van de totale mens, die slechts als zodanig godsdienstig is. Ze is niet in de eerste plaats een theoretische, ethische of aesthetische handeling, maar een belijdenis van het geloof van de gehele mens.

Om de zin van bepaalde, godsdienstige verschijnselen te verstaan, gaat de godsdienstphaenomenologie uit van de mens voor wie deze een godsdienstige betekenis hebben, zodat hij ze als heilig erkent. Het gaat hier nooit om het geloof of het oordeel van een buitenstaander, de psycholoog, de socioloog, de theoloog of wie ook. Alleen het geloof van de gelovige, zoals dit zich uit in ook voor de geinteresseerde buitenstaander waarneembare en verstaanbare verschijnselen, is hier relevant, hoe vreemd zulke verschijnselen op het eerste gezicht ook lijken en hoe ongenaakbaar ze vaak ook zijn. En het is de taak van de phaenomenoloog om dit geloof tot zijn recht te doen komen door zich van elk oordeel te onthouden en a.h.w. door de ogen van de gelovige de werkelijkheid te bezien om zodoende de godsdienstige zin der verschijnselen te kunnen begrijpen.

Het is duidelijk dat de godsdienstphaenomenoloog bij zulk een opzet een anthropologische basis niet kan ontberen. Hij constateert

het feit van de pluriformiteit van het godsdienstig leven van de mensheid, hetgeen de pluriformiteit van de mens onderstelt. Hiervan heeft hij zich dus allereerst rekenschap te geven, wil hij de verscheidenheid van de menselijke reacties op godsdienstig evenals op elk ander gebied, werkelijk kunnen begrijpen. Deze dragen zowel de vorm van cultische handelingen als van mythen, gebeden, dogmata, heilige schriften en andere verschijnselen in vele variaties, die de phaenomenoloog waarneemt en tracht te verstaan op grond van zijn inzicht in de zo variabele structuur van de godsdienstige mens, die zijn eerste probleem is.

De mens wordt gekenmerkt door zijn zelfbewustzijn: hij weet dat hij er is, hic et nunc. Dit bewustzijn is slechts mogelijk als bewustzijn van iets, dat er eveneens is en tot de werkelijkheid behoort en waarop de mens zich richt als op iets anders dan dit zelf, zoals de wijsgerige phaenomenologie met nadruk poneert. Met dit intentionele, transcendentale bewustzijn is in beginsel het zo pluriforme karakter van de godsdienst en de cultuur gegeven. De grote verscheidenheid hiervan is nl. te herleiden tot de mogelijkheid, die de mens eigen blijkt, om zich van zijn mens-zijn op twee principieel verschillende wijzen bewust te zijn, het te beleven en te verstaan. Naar de geschiedenis leert, kan hij zijn bewustzijn als een modus of epiphaenomenon van het zijn of omgekeerd het zijn als een modus, object of product van zijn bewustzijn ervaren. De dubbelzinnigheid van het bewustzijn, als tegelijk een zijn en een weten hiervan, en van hun zo juist aangeduide onderlinge verhouding, schept de mogelijkheid zowel tot een naturalistisch als tot een idealistisch verstaan en interpreteren van mens en werkelijkheid, en dit weer in velerlei nuancering.

Idealistisch van structuur is iedere vorm van kennis, die het resultaat is van een geestelijke activiteit, waarin de mens zelfstandig de door de zintuigen geboden stof tot begrippen verwerkt. Omdat de objectieve waarheid alleen op deze wijze te benaderen is, wordt de betekenis van het denken hier zeer hoog aangeslagen. Aan de geest is een ideaal van objectieve kennis eigen, dat benaderd wordt door een rationele constructie, die met de eisen van de geest in overeenstemming is. In deze sfeer past het *cogito ergo sum*, het primaat van het geestelijke boven het zintuigelijk waarneembare.

Principieel verschilt hiervan elke vorm van naturalisme of realisme, die alle nadruk legt op de zintuigelijke basis van alle kennis; deze geeft via de waarneming en ervaring der zintuigen geen begrip,

maar een beeld van de werkelijkheid. Deze is nu primair en openbaart haar wezen aan de zintuigen, die zelf een deel ervan zijn. Of de werkelijkheid of de zintuigen bepalen dus de kennis. Hier geldt dus het *esse est percipi*, dat in tegenstelling tot het *cogito – sum* omkeerbaar is; iets wordt waargenomen omdat het er is evenals omgekeerd, terwijl bij het *cogito – sum* de geest primair is, die het op zich zelf twijfelachtige zijn bevestigt.

Toch is ook beider correlatie duidelijk: de geest kan slechts door middel van dit twijfelachtige zijn tot zichzelf komen, zoals ook de gelijkstelling van *esse* met *percipi* hun onderscheid onderstelt evenals de mogelijkheid om beide te transcenderen en hierdoor hun identiteit te poneren.

In alle wetenschap als rationeel empirisme werken steeds de zintuigen en de geest samen zonder dat het nodig is dat men zich hiervan steeds theoretisch rekenschap geeft. Als iets proefondervindelijk juist blijkt, gevoelt men veelal niet de behoefte om de wijze waarop en de factoren waardoor deze kennis tot stand komt, te analyseren, gesteld al dat dit werkelijk mogelijk zou zijn.

Eenzelfde verschil en samenhang is op ethisch en aesthetisch terrein aanwijsbaar. Ook hier gaat het om het aandeel te bepalen van het wezenlijk onscheidbare formele en materiële, van dat wat in natuur en cultuur gegeven is en wat dit naar bepaalde maatstaven en normen zelfstandig verwerkt, van de macht van de traditie en de vrijheid deze te benutten of te verwerpen. En ook hier kan evenals bij de kennis het accent zeer verschillend liggen, zodat wij de verschillende stromingen nader kunnen bepalen en onder de rubrieken idealistisch-naturalistisch, formeel-materieel etc. rangschikken.

Want achter alle wetenschap, zedelijkheid, kunst en heel zijn cultuur staat de mens als de twee-eenheid van lichaam en geest. Juist dank zij deze twee-eenheid is die eenzijdigheid mogelijk, die altijd en overal in de cultuur en het godsdienstig leven van de mensheid aanwijsbaar is. Eenzijdigheden, die elkaar nooit geheel kunnen weerleggen en opheffen, omdat ze in laatste instantie in de eenheid van de mens correlaat verbonden zijn.

Men kan dit alles anthropologisch formuleren door de mens de twee-eenheid van lichaam en geest te noemen. Deze eenheid is identiek met die van het bewustzijn der werkelijkheid: de mens is zich bewust van het feit als lichamelijk wezen deel te zijn van en deel te hebben aan de werkelijkheid, die hij als geestelijk wezen kan leren kennen doordat hij haar transcendeert. Zo behoort de mens tot iets

dat hij tegelijk weet te boven te gaan en is afhankelijk van de werkelijkheid, die hij als geestelijk wezen tegelijk tot op grote hoogte beheerst. Hij is als zulk een paradoxale eenheid zowel naturalistisch te verstaan, waarbij de geest een verschijningsvorm van het lichaam is, als ook idealistisch, waarbij de werkelijkheid als secundair, als object of product van de geest wordt begrepen.

Wanneer de mens zich van zijn bestaan bewust is, weet hij op dat ogenblik in de ruimte der werkelijkheid te zijn. Reeds hieruit blijkt een nauw verband tussen het lichamelijk aspect van de mens met de ruimte en het geestelijk aspect met de tijd. Het lichaam neemt per definitionem ruimte in en dat alle geestelijke verrichtingen principieel meer op tijd en tempo dan op ruimte zijn aangewezen, blijkt dadelijk uit een nadere beschouwing van het spreken en denken.

Ook ruimte en tijd vertonen als de beide aspecten der ene werkelijkheid dezelfde ambigue verhouding als het bewustzijn en het zijn en de geest en het lichaam; elk op zichzelf zijn ze onbestaanbaar en ze vormen een volstrekte eenheid van radicaal verschillende grootheden, die steeds onderling zeer gevarieerde spanningsverhoudingen kennen. Want de mens kan naar zijn besef leven in een werkelijkheid die bepaald wordt door een overwicht van de ruimtelijke tijd; deze tijd is identiek met de in de ruimte waargenomen beweging van zon en maan en seizoenen. Zulk een beweging is cyclisch en oneindig, zodat deze wereld zelf een grootheid zonder begin of einde is en het leven van de mens als een oneindige keten van wedergeboortes, gezien wordt. In dit autogeen, uit eigen immanente macht levend, oneindig geheel hangt alles samen en is op elkaar betrokken en dus relatief, uitgezonderd natuurlijk deze totaliteit zelf. De mens kan echter ook beseffen in de geheel anders gestructureerde wereld van de tijdelijke ruimte te leven, waarin de geest en het tijdelijke, eindige karakter van de werkelijkheid domineert. Deze wereld is met de tijd geschapen en zal mettertijd weer teniet gedaan worden door de boven alle tijd verheven, eeuwige Schepper. Zij is dus eindig en in alles afhankelijk, niet van eigen immanente kracht, maar van de voorzienige leiding Gods, die een zuiver geestelijke, transcendente structuur heeft.

Met de eenheid van het menselijk bewust-zijn van de ene werkelijkheid met haar twee aspecten zijn voor het menselijk denken de twee uitgangspunten gegeven, het naturalistisch-monistische en het idealistisch-dualistische, die correlaat verbonden zijn, maar toch in zeer gevarieerde spanningsverhoudingen kunnen verkeren. Domi-

neert het naturalistisch aspect, zodat het bewustzijn een modus is van het zijn en de mens zich als lichamelijk wezen bovenal deel weet van de cosmische totaliteit, dan impliceert dit dat God deze cosmische totaliteit in haar oneindigheid zelf is. Hij is altijd de hoogste en laatste instantie, waartoe alles te herleiden is en waarvan alles afhangt. Deze totale werkelijkheid is tevens de geestelijke werkelijkheid; deze God is tegelijk alomvattend, alomtegenwoordig en alwetend, zoals in de primitieve en antieke godsdiensten blijkt. Deze wijsheid en wetenschap zijn hier zelf een aspect van het zijn, het verborgen, innerlijk aspect, dat zich openbaart in de alles dragende en bepalende orde en harmonie van de cosmos.

Wij moeten hier spreken van een godsdienstig natuurgevoel, dat identiek is met wat Schleiermacher noemt die Anschauung des Universums. „Deze ontstaat door de scheppende werkzaamheid van onze geest, wanneer de verschijnselen in hun oneindige bepaaldheid opgevat worden, jenseits ihrer empirischen Erscheinung, of zoals Spinoza het uitdrukt: sub specie aeterni" (Kristensen). Deze godsdienstige aanschouwing of waarneming leidt tot een bepaalde vorm van kennis en is een bepaalde wijze van denken. Als alle denken transcendeert het de werkelijkheid, zonder evenwel zelfstandig en critisch de gegevens der ervaring te verwerken zoals het abstracte denken dit doet. Wij vinden hier een groeperen en coördineren van de verschijnselen der werkelijkheid, op grond van natuurlijke criteria als de windstreken, de geslachten en dergelijke, een denkwijze die uit de primitieve en andere classificatiesystemen wel bekend is en die evenzeer in de magie, de wichelarij, de alchemie of de astrologie fungeert. Zij baseert zich op de voor alle leven volstrekt onmisbare orde, die intuïtief als het wezen van de cosmos beseft wordt en door de mens in heel zijn denken en doen moet worden geïnterpreteerd en nagevolgd. Dit gebeurt op een heel eigen wijze in de cultus, maar evenzeer in het sociale leven en de economie of in de kunst, de adat en de ethiek. Men denke slechts aan de cosmische ethiek die identiek is met de wereldwet, of deze nu Tao, Rta, Asja, Maät of anders heet.

In laatste instantie berust dit concrete en coördinerende denken, waarin een overzichtelijke ordening van heel de werkelijkheid wordt nagestreefd, op het cosmisch gemeenschapsbesef van de mens, dat in zijn lichamelijk aspect is gefundeerd. Het komt niet in hem op zijn ervaringen en waarnemingen te wantrouwen en dus critisch te waarderen. Het besef te leven in een van verborgen machten vervulde,

mysterieuze, maar toch wezensverwante cosmos, brengt hem er toe deze totale werkelijkheid als de laatste realiteit en norm, als de hoogste God te aanvaarden en te erkennen. Het geheel, dat meer en eer is dan de som der delen, is zelf de horizont van dit denken; als zodanig houdt het al het bestaande omvat in een ordenend verband, dat de mens als een geestelijke macht ervaart en erkent. Want orde en geest zijn wezenlijk identiek en de chaos, die als zodanig gezien wordt, onderstelt de geest, die krachtens zijn wezen de orde kent als het tegendeel van de chaos, zonder welke zij in het kader der heilige totaliteit niet bestaanbaar zou zijn. Elke totaliteit toch is wezenlijk een eenheid van tegengestelde factoren.

Overweegt daarentegen de idealistische visie, gegeven met het primaat van geest en tijd, waaraan lichaam en ruimte nu volstrekt gesubordineerd zijn, dan is de identiteit van God en werkelijkheid uitgesloten. Als geestelijk wezen is Hij in absolute zin boven zijn schepping verheven, die geen zelfstandige, geestelijke werkelijkheid meer is, maar een relatieve, eindige en tijdelijke. De wijsheid Gods valt niet meer met de wijsheid van de schepping samen, al blijkt ze er op eindige wijze uit. Deze God is die der historische godsdiensten, die Hij evenals heel de schepping zelf sticht en onderhoudt door zijn wil door middel van zijn profeten op aarde te openbaren.

In tegenstelling tot het coördinerende, perceptieve denken van de eerste structuur, doorbreekt hier de mens de oneindige samenhang van de totale werkelijkheid en schept principiële tegenstellingen en scheidingen. Dank zij deze tweede structuur transcendeert hij zijn ervaringen en waarnemingen door er critisch tegenover te gaan staan en subordineert hij zijn abstracte begrippen. Een verheven voorbeeld hiervan biedt het oude Boeddhisme, dat het absoluut onkenbare Nirwana stelt tegenover heel de als volstrekt negatief verworpen werkelijkheid. Even wezenlijke verschillen treft men in de andere historische godsdiensten aan tussen de Schepper en diens schepping, aan wier bestaan hier in de tijd door God een grens wordt gesteld, zowel in den beginne als op de jongste dag. In dit type godsdienst is geen hiërarchische ordening van planten, dieren, mensen en goden, die in de naturalistische godsdiensten van nature alle verwant zijn als de verschillende verschijningsvormen van de ene, heilige totaliteit. Hier is een kloof tussen hen allen, zoals onder meer uit Genesis blijkt, waar elk genus op een aparte dag wordt geschapen en de mens op de laatste dag, met de bijzondere opdracht over al het bestaande te heersen. De natuurlijke werkelijkheid is niet meer

goddelijk en alle natuurmachten worden hier als afgoden verworpen, zodat men hen niet vereren mag, op straffe van de toorn van de ene, transcendente God. En de naar Zijn beeld en gelijkenis geschapen mens gaat op zijn wijze deze werkelijkheid eveneens te boven en dus kan ook hij de wereld aan zich onderwerpen in zijn wetenschap en techniek, overeenkomstig het bevel van zijn Heer. Het spreekt van zelf dat alle cultus, mythe, beeldenvering, magie, mystiek etc., hier als naturalistisch uit de boze zijn en verboden en verworpen worden.

Dit dualistische karakter kenmerkt heel de cultuur, zodat zijn wetenschap en ethiek, zijn kunst en zijn opvatting der geschiedenis, zijn politieke en economische systemen een structuur vertonen, die opmerkelijk verschilt van wat wij op deze gebieden aantreffen in de culturen die als scheppingen gelden van de geestesstructuur, die wij eerst bespraken. Al moet men zich er bewust van blijven dat hier van geen absolute tegenstelling sprake kan zijn om de eenvoudige reden dat deze structuren elk op zichzelf ondenkbaar zijn, daar ze elkaar onderstellen en slechts tezamen de eenheid van de menselijke geest uitmaken. Wat niet wegneemt dat zulke traditioneel overgeleverde structuren in de regel even eenzijdig als vast plegen te zijn en slechts bij uitzondering grote veranderingen ondergaan.

Met het dubbelzinnige karakter van het bewustzijn, de mens en de werkelijkheid is tevens het ambigue karakter van alle menselijke uitingen en heel de cultuur gegeven. In principe is daarom geen enkele menselijke uitspraak absoluut waar of onwaar. De mens toch oordeelt als een wezen dat als deel der werkelijkheid deze als zodanig waarneemt, zodat de waarheid hem een overzichtelijk beeld dezer werkelijkheid is. Of hij oordeelt op grond van zijn anders-zijn-dan-de-werkelijkheid, hetgeen een geheel andere wijze van transcendentie impliceert dan aan de waarneming ten grondslag ligt en hem in staat stelt de werkelijkheid objectief, in abstracte begrippen te vatten. De waarheid is nu geen beeld der werkelijkheid meer, maar zij is begripmatig als schepping van de geest, die sinds Plato in alle idealisme als de ware werkelijkheid geldt.

Het is de grote verdienste van Kant op bepaalde antinomische oordelen opmerkzaam te hebben gemaakt, al is het te betreuren dat hij er in zijn anthropologie geen gebruik van maakte en er geen verdere consequenties uit heeft getrokken.

In elk oordeel, dat op grond van bepaald existentialen en categorieën tot standkomt, doet uiteraard ook steeds de andere, complementaire denkwijze zich gelden, omdat de absolute eenzijdigheid

uitgesloten is bij de onverbrekelijke eenheid, die mens, werkelijkheid en bewustzijn kenmerkt. De mens kan abstract denkend bepaalde verschijnselen op zichzelf stellen en in zijn formules vatten mits hij het directe contact ermede nooit verliest, en dit gebeurt niet omdat hij voor alle onmisbare ervaring aan het lichaam met zijn zintuigen blijft gebonden. En zo neemt de mens de werkelijkheid slechts waar als hij tegelijk ook iets anders en meer is dan deze werkelijkheid en er zich boven verheffen kan. Altijd heeft hij een overzicht nodig, dat wezenlijk anders is dan dat van het redeloze dier, omdat hij in tegenstelling hiertoe ook een geestelijk aspect bezit.

Dat de mens zich in zijn denken en doen gemakkelijk in eenzijdigheden verliest, ligt zo gezien voor de hand. Hij is wezenlijk een tweeeenheid, waarvoor Plato's beeld van het span paarden, dat hem naar boven èn naar beneden trekt, actueel blijft. En dat de waarheid in het midden zou liggen, is alleen schijnbaar een oplossing, daar het midden als ruimtelijke categorie allerminst recht doet wedervaren aan de werkelijkheid en de mens, die evenzeer door de tijd en de geest worden bepaald als door de ruimte en het lichaam. Slechts door zich systematisch te bezinnen op en te onthouden van de welhaast onvermijdelijke eenzijdigheden van naturalistisch en idealistisch allooi, en deze als zodanig te ontmaskeren, krijgt men de kans op dialectische wijze en in een altijd hachelijk evenwicht nieuwe toegangen tot de waarheid te vinden. Hierop legt zich de wijsgerige phaenomenologie in het bijzonder toe, zoals bv. blijkt uit het werk van Merleau-Ponty over de waarneming.

Al moge de dialectiek, zoals die hier verstaan wordt, principieel een rol spelen in heel het geestelijk leven van de mens zolang deze zich niet vereenzelvigt met zijn in theorie onhoudbare eenzijdigheden, toch blijken deze hem in de praktijk zo zeer te liggen dat iedere cultuur en godsdienst duidelijk te trekken hiervan vertoont. Het gaat hier veelal om de handhaving van traditionele denk- en levensvormen en niet om het banen van nieuwe wegen. Het zijn de vrij schaarse geestelijke revoluties, door profeten, geleerden, kunstenaars en politici teweeggebracht, die de mens nieuwe wegen wijzen en inzichten schenken. Dat men hierbij meestal van het ene uiterste in het andere valt, leert de geschiedenis evenzeer, niet in de het minst die van het godsdienstig leven. Hiermede wordt de eenzijdigheid dus allerminst overwonnen, al wordt zij er wel zeer door verduidelijkt.

Het is alleen in de mythe of in het koninkrijk Gods dat de tijd is ingestort of stilstaat en de mens geheel en al opgaat in de eeuwige

waarheidsschouw, maar op aarde is dit niet voor hem weggelegd. Zijn en bewustzijn, lichaam en geest, ruimte en tijd, waarnemen en denken, idealisme en realisme, etc. vormen geen statische eenheid, waarin de spanningen zijn opgeheven, doch een dialectische, elkaar weersprekende eenheid, die nooit stilstand kent. Daarom wil de phaenomenologie geen vastgelegd systeem zijn, maar niets dan een methode. Elk systeem toch is door zijn uitgangspunt bepaald en slechts als eenzijdigheid denkbaar zolang de mens is wat hij is: een dubbelzinnig en paradoxaal wezen in de werkelijkheid, waarvan de eenheid beleefd en geconstateerd, doch nooit geheel en voor goed verstaan en begrepen kan worden.

Een geestelijke revolutie is de verbreking van de bestaande structuur om een andere tot geldigheid te brengen. Om dit op godsdienstig gebied te demonstreren, moet men te rade gaan bij de profeten en godsdienststichters, die in de geschiedenis der mensheid zulk een belangrijke rol hebben gespeeld. Het is vrij willekeurig of men hiervoor de Joodse profeten kiest, Zarathustra, Boeddha, Mohammed of andere figuren. Steeds is er, zij het door de aard der beschikbare gegevens min of meer duidelijk, een radicale structuurwijziging aantoonbaar, waardoor het oude geloof zijn geldigheid moet verliezen om plaats te maken voor een andere vorm van godsdienstig leven. Elke waardering moet hier achterwege blijven, omdat het in beide gevallen toch gaat om de erkenning van het heilige, het criterium voor alle godsdienst, dat de mens op zijn wijze, overeenkomstig zijn structuur, verstaat. In het ene geval wordt dit heilige als immanent en als de heilige totaliteit en in het andere als transcendent-geestelijk ervaren. Maar in beide is het gelijkelijk het mysterium tremendum et fascinans, dat zich aan de mens openbaart.

Men kan dit ook zo formuleren dat in het eerste geval de mens als deel der werkelijkheid zich door de totaliteit hiervan omvat en gedragen weet; deze heeft dan voor hem een absolute betekenis en waarde en is God. Dit geloof berust, zoals we zagen, op die Anschauung des Universums, die er het karakter van heiligheid aan verleent. Omdat deze mens uit een cosmisch gemeenschapsbesef leeft, weet hij te leven bij de gratie van de cosmische totaliteit en ervaart en erkent hij deze als de heilige macht. In scherpe tegenstelling tot zulk een intuïtieve erkenning van de heiligheid van de wereld staat de volstrekte verwerping hiervan door de profeten, die wereld en leven als secundair ervaren, omdat zij ze als het

product en object zien van de acosmisch-geestelijke God, die zijn schepping principieel transcendeert. De werkelijkheid is eindig en tijdelijk en allerminst een autogene en autonome macht. Deze mens participeert niet meer aan de heilige totaliteit, maar is zelf een schepsel van God, van wie men niets meer weten kan dan wat Hij zelf in de vorm van leer, wet of boek heeft geopenbaard.

Wanneer Boeddha ontkent dat er in de werkelijkheid van atman sprake zou kunnen zijn en hiertegenover het volstrekt onvoorstelbare en ondenkbare Nirwana stelt, doorbreekt hij niet minder principieel het diep gewortelde Indische monisme der Oepanisjads. Heel de waarneembare werkelijkheid waardeert hij negatief, omdat zij is en omdat alle zijn lijden is, zodat het met wortel en tak moet worden uitgeroeid. Het behoeft geen betoog dat de transcendentie van het Nirwana geheel anders is dan die van Allah in de Islam, maar een wezenlijke overeenkomst ligt toch in het zo herhaaldelijk in de Qoran geformuleerde oordeel, dat niets van al het bestaande aan Allah gelijk is. God is dus òf het verborgen mysterie in de cosmos, zijn heilige totaliteit, horizont en allesdragende orde òf Hij is de principieel andere, de absolute geest, die de wereld uit het niets in het aanzijn roept. Hij is de Ene, in de zin van de heilige veeleenheid, het een èn het al, òf de Ene in volstrekte zin, die geen andere goden naast zich duldt, omdat er naast hem geen goden, doch enkel afgoden kunnen bestaan.

Dit laatste blijkt uit de strijd van Zarathustra, de Joodse profeten en Mohammed; hun levenswerk is de verkondiging van de Ene, die geen gezellen erkent omdat hij in beginsel boven alle empirische veelheid verheven is. In de tijd der onwetendheid, voordat Mohammed zijn openbaring aan zijn landgenoten verkondigde, kende men sinds lang Allah als een hoogste God, die o.a. dochters had en naast wie men ook andere machten erkende. In hem kan men de hoogste God zien, die ook overal elders het beeld der heilige totaliteit is en juist als zodanig vele andere goddelijke en demonische machten als aspecten van zijn wezen omvat, die vaak intensiever vereerd worden dan hij zelf. Bij Hem zweert men en men roept hem in noodgevallen aan; men kent hem ook als de bepaler van het lot van wereld en mens, maar verder is hij typisch de God op de achtergrond. Niet omdat hij, zoals de school van Pater Schmidt wil, door de vele goden op de achtergrond gedrongen zou zijn in een meestal onnaspeurbaar verleden, maar omdat hij zelf deze achtergrond is als de alomvattende hemel en horizont, waarmede hij in zeer vele gevallen identiek

is. Deze alomvattende en bepalende, maar zelf tamelijk onbepaalde grens, die desondanks het bestaan der werkelijkheid eerst mogelijk maakt, is de God voor de mens, die zich primair deel der werkelijkheid weet en tegelijk ten diepste hiervan afhankelijk.

Het gaat bij zulke profeten dus typisch om een metabasis eis allo genos, een Copernicaanse wending, die slechts mogelijk is bij de gratie der menselijke ambiguiteit. Zijn op de aanschouwing berustende kennis doet hem de wereld als een oneindig mysterie ervaren, dat leeft uit eigen, immanente macht. Maar het critische besef, dat God de volstrekt andere is, die de werkelijkheid principieel te boven en te buiten gaat, leert hem de wereld als eindige schepping begrijpen.

De mens is de eenheid van lichaam en geest, die beide gelijkelijk ondoorgrondelijk zijn en in hun mysterieuze eenheid hem o.a. in staat stellen om concreet met de zintuigen waar te nemen en abstract te denken. Ook deze functies zijn weer elk op zichzelf ondenkbaar, al zijn ze desondanks zeer wel te onderscheiden als verschillende lagen in zijn geestelijke structuur. Aan het menselijk waarnemen ligt, naar we reeds zagen, de verbondenheid van de mens en de werkelijkheid door middel van het lichaam ten grondslag evenals de allesbegrenzende horizont, die er een even onmisbare voorwaarde voor is. En voor het abstracte denken is de mogelijkheid om op zijn wijze de werkelijkheid te transcenderen en de voorstellingen en waarnemingen tot begrippen te verwerken, constitutief. De mate van transcendentie is in beide gevallen verschillend, evenals het contact met de werkelijkheid, dat evenzeer bewaard moet blijven, direct bij de waarneming en indirect bij het denken. In de structuur van de menselijke geest blijft alle denken in heel zijn zelfstandigheid toch van de directe ervaring afhankelijk, zoals ook zijn waarneming niet denkbaar is zonder het bestaan van de transcenderende functie van het denken.

In nauw verband hiermede moet men zowel aan de hoogste God in de primitieve en antieke als aan de ene God der historische godsdiensten een geestelijk en transcendent karakter toekennen, zij het op zeer verschillende manier. Dat de hoogste God tegelijk het absolute zijn en de wijsheid, de hemel en de heilige orde is, zagen wij reeds. Aan deze alomvattende Ene, in wie al het vele besloten is en door wie dit in een levende cosmos leeft, kan men een bepaalde modus van transcenderen niet ontzeggen. Doch in absolute zin komt deze transcendentie toe aan die God, die geen andere goden naast

zich duldt, omdat hij wezenlijk zelfstandig is, a se et per se, zodat niets met hem op één lijn kan staan.

Het is de ene mens, zoals uit de geschiedenis blijkt, die zijn God op twee zulke radicaal verschillende manieren beleeft, ervaart en verstaat. Dat het bij de profeten niet om theoretische constructies gaat, maar om zuiver godsdienstige, revolutionerende belevingen, is duidelijk, te meer omdat het hier mensen geldt, wier wetenschappelijke of wijsgerige scholing vaak heel gering, zo niet nihil was. Deze is van geen belang in vergelijking met de aan de mens als zodanig inhaerente mogelijkheid om op zulke tegengestelde wijzen de openbaring van het mysterie van wereld en leven te verstaan en te interpreteren. Tegengesteld, omdat hij zelf zulk een eenheid van tegendelen is als eenheid van lichaam en geest, waarnemen en denken, ruimte en tijd. Wanneer God eenzijdig geestelijk wordt ervaren, is hij hierdoor volkomen ontoegankelijk geworden voor alle aanschouwing; daarom is het geloof in de historische godsdiensten zeer nadrukkelijk een geloof uit het gehoor, dat direct op het spreken en denken betrokken en een veel geestelijker functie van de mens is dan de aanschouwing, die de ruimte en het lichaam onderstelt. Dit neemt evenwel niet weg dat de mens ons slechts verstaanbaar is wanneer wij uitgaan van de eenheid der zintuigen en dus beide laten gelden, zij het ook in verschillende typen van cultuur in een zeer gevarieerde verhouding.

Alle godsdienst vertoont het karakter van een verbond tussen mens en God, maar de aard hiervan moet aanmerkelijk verschillen naarmate deze God anders beleefd en ervaren wordt. Is de mens primair deel van en opgenomen in de goddelijke totaliteit, dan is zijn verbondenheid met God van nature een feit, dat slechts verder moet worden geëffectueerd. De mens is deel van en neemt deel aan het heilig geheel en om deze verbondenheid te continueren en voortdurend opnieuw te bevestigen, dienen talloze riten, die dit beogen. De cosmos is een levend geheel, dat bij de gratie van de samenhang en samenwerking der onderdelen gaaf blijft, en hieraan heeft ook de mens op zijn wijze mede te werken. Alle riten bij de geboorte, de besnijdenis, het huwelijk en andere belangrijke gebeurtenissen in het leven evengoed als bij de landbouw en de oorlog, zijn een getuigenis en tegelijk een reïntegratie van zijn besef in een goddelijk geheel opgenomen en hiervan afhankelijk te zijn. Zulk een verbond wordt steeds opnieuw bevestigd doordat de mens in crisissituaties zijn laatste waarheden metterdaad belijdt door het brengen van offers,

het vieren van feesten, het houden van maaltijden, het dansen en anderszins, alle symbolische handelingen en uitbeeldingen van heilig gebeuren, waarin hij het mysterie aanschouwt. Hierdoor wordt alles geheiligd en de verbondenheid met de goddelijke orde opnieuw beleefd, beleden en verzekerd, zodat het naar wens kan verlopen.

In de historische godsdiensten is zulk een verbond allerminst van nature aanwezig, maar is het God die als blijk van zijn genade met de mens een verbond sluit, waarbij deze allerlei verplichtingen op zich neemt. Nu hangt het van de trouw af, waarmede hij deze vervult, of God hem zal bijstaan. Het gaat hier om de gezindheid en de gehoorzaamheid van de gelovige en niet meer om een gestadige reeks cultische handelingen. En ook als de mens ontrouw is en te kort schiet, kan God trouw blijven, maar Hij kan hem ook straffen en aan zichzelf overlaten. Het accent, dat in dit type godsdienst op het zedelijke en op het historische ligt, wordt hierdoor verstaanbaar.

Zo zoekt de mens op heel verschillende wijzen de omgang met God, omdat van deze relatie alle heil afhankelijk is. In het Oude Testament wenden de profeten zich niet zelden tegen de cultus, die in deze godsdienst toch krachtens de zo sterke traditie een belangrijke plaats inneemt. Maar in laatste instantie stelt God boven alle offers het verslagen en deemoedig hart, de gehoorzaamheid en de gerechtigheid. Want de geestelijke God komt op geestelijke wijze, door de openbaring van zijn wet, wil en boek, tot de mens en wil ook op geestelijke wijze gediend zijn. Zoals de cosmische God met materiële middelen gediend en benaderd moet worden.

Anthropologisch gesproken vinden wij hier in beide gevallen duidelijk eenzijdige verwerkelijkingen van de godsdienstige relatie, omdat God eenzijdig naturalistisch òf geestelijk verstaan wordt. Hij is of de heilige cosmos òf de heilige wil, die zijn wet en waarheid in het Boek openbaart. Door deze eenzijdigheden is er altijd een zekere spanning tussen deze typen, waar ze met elkaar in aanraking komen, en dat is zoals de geschiedenis leert, ook binnen het kader van een godsdienst. Zowel in het Oude Testament als in de Islam of de godsdienst van Zarathustra krijgt de geestelijke eenheid Gods een sterke nadruk en wordt in alle felheid het polytheïsme afgewezen en bestreden. Toch zijn er in deze godsdiensten zelf tegelijk trekken aanwijsbaar die deze eenzijdigheid moeten compenseren, omdat God voor de mens onmogelijk de ontoegankelijke, verheven, geestelijke macht kan blijven, die zich uitsluitend van zijn kant in de openbaring tot de mens wendt. De mens wil ook van zijn kant Hem

naderen via de weg van de mystiek en op andere wijzen, zoals dit gebeurt waar de verbondenheid van mens en God in de relatie van het deelzijn van het geheel direct gegeven is.

Daarom kent men b.v. in het Jodendom vele mystieke en magische verschijnselen in de Kabbala en het Chassidisme of in de Islam bij de Soefi's. De mens is en blijft een tweeëenheid en verdraagt geen al te grote eenzijdigheden, zodat altijd het bloed kruipt waar het niet gaan kan, al dan niet oogluikend toegelaten of zelfs officieel erkend. Het gelukt hem evenwel niet eens en voor goed die ware eenheid te verwerkelijken die alle eenzijdigheid te boven komt. Daarvoor is zulk een eenzijdigheid voor de mens in haar betrekkelijke vastheid een te aantrekkelijk bezit, een vastheid die men zelfs daar altijd weer hardnekkig zoekt waar deze eenheid in beginsel wel bereikt werd en dus de geest en het lichaam, het denken en het waarnemen, de tijd en de ruimte, de transcendentie en de immanentie beide wezenlijk vervuld en gerelativeerd werden.

Dit heeft plaatsgevonden in het Christendom, waarvan deze vervulde eenheid het wezen is, indien men ook deze godsdienst phaenomenologisch benadert. Hier openbaart God zich niet door en in de cosmos of als geest, maar in de persoon van Jezus Christus: het woord is vlees geworden, wiens heerlijkheid de mens aanschouwd en wiens woord hij gehoord heeft. De persoon is de vervulde eenheid van lichaam en geest, die er de beide aspecten van zijn. Overal elders, waar wij de openbaring in de persoon vinden, is het de cosmische hoogste God, die b.v. als vorst of raadsman de menselijke gestalte aanneemt. Men denke aan de Pharao of, tot voor kort, aan de Japanse keizer of ook aan Krsna in de Bhagawadgita, in wie de typisch cosmische God zich in alle duidelijkheid als de heilige totaliteit openbaart. In de historische godsdiensten is zo iets ondenkbaar en openbaart God zich slechts door bemiddeling van het woord, waarbij hij van mensen, in casu profeten, gebruik maakt als middel om dit woord over te brengen. Hier geldt het als een laakbare en zelfs onduldbare vorm van polytheïsme om aan God een openbaring in één mens toe te schrijven. In de ogen van de Islam geldt het Christendom dan ook, speciaal in verband met de leer der drieëenheid, als zulk een vorm van polytheïsme, terwijl het Jodendom op verwante gronden het Christelijk geloof verwerpt.

Hoe dit ook zij, het feit dat wij de God van het Christendom alleen kennen als de Vader van Jezus Christus en niet als de totale cosmos of de absolute geest, geeft aan deze godsdienst een volstrekt eigen

structuur en plaats. Dat God zich hier op persoonlijke wijze openbaart, heeft zeer verstrekkende gevolgen. Niet de aanschouwing van de cultus staat hier centraal of het horen naar de wet of het Woord. Evenmin ligt alle accent op het verleden zoals in de naturalistische godsdiensten, waar de mythen van de heilige voortijd gewagen, toen alles eens en voor goed zijn vorm kreeg als het oer- en voorbeeld van wat er ook in de toekomst zal moeten gebeuren. Dit is geheel in overeenstemming met de hier geldende tijdsopvatting, die een oneindige herhaling betekent van het verleden, overeenkomstig het overwicht van de ruimte en het lichaam over geest en tijd. Maar ook de toekomst heeft in het Christendom niet die grote nadruk, die hij in het Boeddhisme, het latere Jodendom, de Islam en de godsdienst van Zarathustra bezit. Alle heil is hier volstrekt toekomstig, hetzij dat de mens dit uitsluitend op eigen kracht bereikt, hetzij dat God zelf het einde der tijden doet aanbreken en zijn laatste oordeel velt. Hoe groot de invloed van de eschatologische opvattingen uit zijn naaste omgeving op Jezus en het oude en nieuwe Christendom ook is geweest en nog is, in wezen gaat het om het ,,heden, als gij mijn stem hoort'' en om de Christusgeest, die altijd met de mens zal zijn. Het Christendom is als het ware een altijd opnieuw te beginnen begin, een eeuwig nu als de volheid der tijden en de vervulling van verleden en toekomst, die beide niet vervallen, doch vervuld zijn zoals ook de wet niet vervalt, maar vervuld, d.w.z. gerelativeerd is.

Er bestaat een merkwaardige relatie tussen dit Christendom en de phaenomenologie, al behoren zij tot zo zeer verschillende levensgebieden en liggen er welhaast tweeduizend jaar tussen beide. In beide gaat het tenslotte om de overwinning van de eenzijdigheden, die een gemeenschappelijke, anthropologische wortel hebben. Hiermede is niet de waarheid van deze godsdienst ten koste van de andere typen gevindiceerd. Zijn alle antieke en primitieve religies gebaseerd op het intuïtief besefte mysterie van de cosmos, dat ook voor de moderne wetenschap blijft gelden, en gaan de historische godsdiensten, anthropologisch gezien, uit van het evenzeer voor ons geldende mysterie van de geest, zo berust het Christendom op dat van de persoon. En al zijn hierin de beide eerste mysteries vervuld, daarmede zijn ze niet vervallen en is het Christendom geen dubbel mysterie, om de eenvoudige reden dat het mysterie zich niet leent tot rekenkundige bewerkingen.

Omdat het Christendom zulk een hachelijke poging is om de eenzijdigheden te overwinnen, kan het evenmin als de phaenomenologie

ooit een systeem zijn, maar is het altijd weer een nieuw begin, een methode, een volgen van de Persoon, in wie het mysterie is geopenbaard en beaamd. Dit betekent een oordeel over het empirische Christendom voor zover dit wel een systeem is en de gelovige aan iets anders bindt dan aan zijn vrijwillige erkenning van deze persoon. De mens kan en mag echter als zodanig niet aan een bindende interpretatie gebonden worden, maar moet de persoon in vrijheid kunnen ontmoeten via de wegen, die hiertoe leiden. Dit persoon-zijn is onmiddellijk verbonden met het hart van dit Christendom, dat de liefde is, die uitsluitend in volle vrijheid tot haar recht en haar bevrijdende werking kan komen. Daarvoor moest eerst alle gebondenheid van de mens aan de cultus, de wet, het woord of het dogma in beginsel worden opgeheven. Als de mens, naar het oordeel van Jezus, er niet is voor de Sabbath, doch omgekeerd de Sabbath er is voor de mens, wordt de wet vervuld in die zin dat het heil van deze Sabbath niet wordt verworpen of ontkend, maar juist vervuld. Het wordt op een geheel nieuwe wijze aanvaard, zodat de mens er in vrijheid over beschikken mag.

En zo gaat het met alles wat de kern is der naturalistische en historische godsdiensten: de cultus en de liturgie, de wet, het woord, de kerk, de schrift, het dogma, het kan alles van grote betekenis en volstrekt onmisbaar zijn, maar de Christen mag er principieel in vrijheid over beschikken. Wordt hij er toch weer aan gebonden, dan betekent dit automatisch de overgang naar een ander, eenzijdig type van godsdienst. De geschiedenis van het Christendom is hiervan vervuld, omdat de mens er altijd weer gebonden wordt aan de Kerk of het Woord, zodat het de typische trekken gaat vertonen van het geloof uit de aanschouwing of uit het gehoor. Men denke aan de functie van de hiërarchie en van de liturgie in de Katholieke kerken of aan die van schrift en dogma in het Protestantisme.

Over zulk een gebondenheid aan de macht van welke aard ook, heeft Dostojewskij in het verhaal over de Groot-Inquisiteur eens en voor goed het oordeel geveld, een oordeel dat in de toenemende ontkerkelijking van de Christenheid zijn bevestiging vindt. Zulk een gebondenheid miskent het wezen van het Nieuwe Verbond, dat het Christendom is en dat niet op het mysterie van de macht van de cosmos of van de geest, maar op de persoon en de vrijheid der liefde gegrond en daarom per se niet tot een systeem te maken is. En waar men de mens aan een immanente of transcendente godsvoorstelling, een dogma, een kerk, een wet of wat ook onderwerpt, is het wezen

van de persoon miskend en hiermede de wezenlijke structuur en de waarheid van het Christendom zelf.

Zoals de wijsgerige phaenomenologie door te vergeten niets dan een weg naar de waarheid te willen zijn, altijd gevaar loopt of in naturalistische of in idealistische richting af te zwenken, zo heeft eeuwenlang ook het Christendom de eenzijdigheden niet weten te vermijden, van hoe grote waarde deze op zichzelf beschouwd ook mogen zijn. Meer dan hierover te oordelen, is het gepast dit langs de weg der godsdienstphaenomenologie te verstaan uit de menselijke situatie zelf. Let men op de paradoxale tweeëenheid, die de mens is, dan wordt het begrijpelijk welke een hachelijke onderneming dit Christendom is. Want zijn waarheid is geen systeem, maar de Persoon, de methode, de weg, het leven en de vrijheid.

LITERATUUR:

W. B. Kristensen, *Symbool en Werkelijkheid.*
E. Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken.*
N. Hartmann, *Neue Wege der Ontologie.*
R. Pettazzoni, *The All-knowing God.*
M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception.*
K. A. H. Hidding, *Geestesstructuur en cultuur; Mens en Godsdienst.*

VREEMDELINGEN EN BIJWONERS

ENIGE OPMERKINGEN NAAR AANLEIDING VAN I PETR. 2:11 EN VERWANTE TEKSTEN [1])

DOOR

M. DE JONGE

Blija

De bezinning op het wezen van het gemeente-zijn cirkelt in de geschriften van het Nieuwe Testament om een aantal beelden en uitdrukkingen, waarmee verschillende aspecten van dit gemeente-zijn worden aangeduid.[2]) Aan een van deze uitdrukkingen, nl. „vreemdelingen en bijwoners", wil ik in deze voordracht speciale aandacht schenken. Deze woordcombinatie komt in het N.T. slechts driemaal voor, nl. in Eph. 2:19, 1 Petr. 2:11 en Hebr. 11:13, maar haar belang is veel groter dan deze geringe frequentie zou doen vermoeden. Verschillende belangrijke lijnen, die in het nieuwtestamentisch denken over de kerk te onderscheiden zijn, komen in deze uitdrukking samen, en het loont dus de moeite deze aan een nader onderzoek te onderwerpen.

Dit is geen zaak van louter theoretisch belang. Het is opmerkelijk, hoezeer juist in de laatste jaren in ons land de nadruk gelegd wordt op het feit, dat de kerk steeds „de kleine gemeente in de grote wereld" dient te zijn.[3]) Zo heeft J. de Graaf in zijn stimulerend artikel „Enkele kanttekeningen bij het begrip saecularisatie" [4]) betoogd, dat hij de door zeer velen betreurde saecularisatie geen ramp acht, en hij heeft ons opgeroepen meer ernst te maken met het vreemdelingschap in de wereld.[5]) Mede met het oog op de levendige discussie die ontstaan is over de verhouding van de kerk en de gesaecülariseerde cultuur is het onderwerp van deze voordracht gekozen.

---

[1]) College in het kader van de viering van de 380e Dies Natalis der Leidse Universiteit op 5 Februari 1955.

[2]) Zie E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Gütersloh, [4]1948, pp. 132ff. en J. de Zwaan, „Another Approach to the idea of the ecclesia in the New Testament", *N.T.T.*, I, 1946, pp. 15–26.

[3]) Deze uitdrukking wordt gebruikt door H. Berkhof in het laatste van zijn drie artikelen onder de titel „Tegen de bierkaai?" in *In de Waagschaal*, IX, pp. 37–39, 53–54, 71–72.

[4]) In *Uitzichten, Vrijz. Prot. bijdragen aangeboden aan Dr. L. J. van Holk*, Delft 1953, pp. 29–46.

[5]) Op. cit. p. 42: „Het wezen der saecularisatie is het verlies van het vreemdelingschap in de wereld".

Alvorens over te gaan tot een bespreking van de drie genoemde en met hen verwante teksten, eerst enige opmerkingen over de in het N.T. gebruikte terminologie. In Eph. 2:19 wordt gesproken over ξένοι καὶ πάροικοι, in 1 Petr. 2:11 over πάροικους καὶ παρεπιδήμοῦς, in Hebr. 11:13 over ξένοι καὶ παρεπιδήμοι, drie maal een verschillende combinatie van Griekse woorden dus. Behalve de termen ξένος, παροίκος en παρεπιδήμος dient ook het woord διασπορά ter sprake te komen, dat voorkomt in de uitdrukking παρεπιδήμοις διασπορᾶς in 1 Petr. 1:1, en van belang is voor de interpretatie van 1 Petr. 2:11.

Het woord παρεπιδήμος [1]) komt slechts weinig voor en duidt aan de vreemdeling, die zich slechts tijdelijk op een bepaalde plaats ophoudt. Wij vinden het in het N.T. in 1 Petr. 1:1, 2:11 en Hebr. 11:13 en de LXX gebruikt het tweemaal, in Gen. 23:4 en Ps 39:13, beide malen als vertaling van תּוֹשָׁב en in combinatie met πάροικος dat als vertaling van גֵּר optreedt. Evenmin als er een duidelijk onderscheid te maken is tussen גֵּר en תּוֹשָׁב is er een groot verschil tussen πάροικος en παρεπιδήμος; het laatste woord legt wellicht iets meer nadruk op het tijdelijke en voorbijgaande van het verblijf in de vreemde dan het eerste.[2])

In de tweede plaats enige opmerkingen over ξένος.[3]) Dit woord, dat vreemdeling in het algemeen betekent, wordt gekenmerkt door een bijzondere tweezijdigheid. De ξένος is zowel de vreemdeling, die gevreesd wordt, bestreden en vervolgd, omdat hij het eigene aantast en in de eigen omgeving niet thuis hoort, als de gast, die als vriend moet worden ontvangen en geherbergd; de ξένος is zowel *hostis* als *hospes*. Het woord komt in de LXX betrekkelijk zelden voor, en correspondeert niet met een bepaald Hebreeuws woord. Vijfmaal dient het als vertaling van נָכְרִי, een woord, dat de nadruk legt op het andere, het niet-eigene van de vreemdeling, één maal wordt het gebruikt ter vertaling van גֵּר en betekent het duidelijk gast.[4]) In het N.T. vinden we het woord slechts enkele

[1]) Zie W. Grundmann, *Th.W. z. N.T.*, II, pp. 63f.

[2]) Zie K. L. Schmidt, „Israels Stellung zu den Fremdlingen und Beisassen und Israels Wissen um seine Fremdling- und Beisassenschaft", *Judaica*, I, 1946, pp. 269–296, speciaal p. 276 en p. 279 n. 15; E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, London, ²1949, p. 118.

De LXX kent geen vaste vertalingen. גֵּר wordt meestal door πρόσηλυτος vertaald, maar ook 11 × door πάροικος; תּוֹשָׁב wordt 10 × door πάροικος vertaald en in de twee bovengenoemde teksten door παρεπιδήμος. Dit duidt er wel op, dat we op het onderscheid tussen πάροικος en παρεπιδήμος geen grote nadruk moeten leggen.

[3]) Zie het zeer uitvoerige artikel van G. Stählin, *Th.W. z. N.T.*, V, pp. 1–36.

[4]) Zie voor een vollediger overzicht van de „vreemdeling"-terminologie Stählin, *op. cit.*, p. 8. נָכְרִי en זָר worden in de LXX meest vertaald door ἀλλότριος en

malen.[1]) Ook daar worden de twee aspecten van het woord vreemdeling er mee aangeduid. Aan de ene kant wordt gesproken over Christus als de ξένος, die vraagt om binnengelaten en ontvangen te worden (Mt. 25:35, 38, 43, 44), aan de andere kant gebruikt Eph. 2:12 het als parallel van ἀπηλλοτριωμένοι ter aanduiding van mensen, die beslist niet tot het verbond tussen God en Israël behoorden.

De belangrijkste van de drie termen, die gebruikt worden om het vreemdelingschap aan te duiden, is πάροικος.[2]) Het woord betekent zowel buurman, iemand die bij iemand woont, als vreemdeling-met-bepaalde-rechten, iemand die ergens niet thuis hoort, maar er toch voldoende lang heeft gewoond, om zekere rechten te verwerven. Het komt in het latere Grieks voor als aequivalent van μέτοικος, de niet-burger in de Griekse steden, die recht op bescherming kon doen gelden. De πάροικος staat tegenover κάτοικος, de vaste, blijvende bewoner. Aan de ene kant wordt in dit woord dus de nadruk gelegd op het voorbijgaande karakter van het verblijf, aan de andere kant komt daarin het feit, dat men géén burger is, naar voren.

In de LXX dient het woord πάροικος, gelijk reeds werd opgemerkt, hoofdzakelijk ter vertaling van גֵּר en תּוֹשָׁב. Een גֵּר is iemand, die leeft in een gemeenschap die niet de zijne is. Het woord wordt speciaal gebruikt voor de klasse bewoners van steden en dorpen in Kanaän, die stond tussen de slaven en de geboren Israëlieten. De Wet staat hun bepaalde rechten toe en legt hen ook bepaalde plichten op. Ook in cultisch opzicht hebben zij rechten en plichten, maar speciale dingen worden voor de Israëlieten voorbehouden; zo mag een גֵּר niet van het Paaslam eten (Ex. 12:45). Het is voor ons doel niet noodzakelijk, om verder in te gaan op de Wetsbepalingen in zake de גֵּרִים [3]); wel moet hier nog gewezen worden op de plicht tot ondersteuning van de bijwoners. Zij mogen b.v. genieten van de vruchten, die in het sabbatsjaar groeien (Lev. 25:6); met de armen mogen zij aren lezen (Lev. 23:22) en de afgevallen vruchten van de wijngaard opzoeken; en zij mogen ook eten van de voor de Levieten

---

ἀλλογενής. Verg. ἀλλόφυλοι dat gebruikt wordt ter aanduiding van de Philistijnen, de aartsvijanden van Israël.

[1]) Mt. 25:35, 38, 43, 44, 27:7, Hd. 17:18, 21, Rom. 16:23, Eph. 2:12, 19, Hebr. 11:13, 13:9, 1 Petr. 4:12, 3 Joh. 5.

[2]) Zie, behalve K. L. en M. A. Schmidt, art. παροικὸς c.s. in *Th.W. z. N.T.*, V, pp. 840–852; J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers, I, vol. II*, London 1890, pp. 5f., en P. de Labriolle, „Paroecia", in *Recherches de Science Religieuse*, XVIII, 1928, pp. 60–72.

[3]) Zie hiervoor de artikelen van K. L. Schmidt, genoemd in de noten 6 en 10; ook de *Th.W. z. N.T.*, V, p. 840 n. genoemde literatuur en Johs Pedersen, *Israel, its life and culture*, I–II, London/Copenhagen, 1926, pp. 40ff.

bestemde tienden (Dt. 14:29). De Israëlieten mogen de bijwoners niet verdrukken, want zij zijn zèlf vreemdelingen geweest in het land Egypte (Ex. 22:20, 23:9, Lev. 19: 33 f., Dt. 10:19, 24:17 f. etc.).

Met deze motivering van de goede behandeling, die men de bijwoner moet laten wedervaren, duikt een gedachte op, die ook voor het N.T. van de grootste betekenis is geworden. Israël was bijwoner in Egypte, Mozes in Midian (πάροικός εἰμι ἐν γῇ ἀλλοτρίᾳ, Ex. 2:22). Abraham was zelfs in het beloofde land een bijwoner. Wanneer hij met de Hethieten onderhandelt over de verkoop van een graf voor Sara, zegt hij πάροικος κὰι παρεπίδημος ἐγώ εἰμι μεθ' ὑμῶν (Gen. 23:4). Geeft deze uitspraak de feitelijke toestand, waarin Abraham tegenover de Hethieten verkeerde, weer, in andere teksten wordt het vreemdeling-zijn een uitdrukking voor de verhouding tot God. Het verbod tot verkoop van land voor altijd wordt gemotiveerd met de opmerking διότι προσήλυτοι καὶ πάροικοι ὑμεῖς ἐστὲ ἐναντίον μου (Lev. 25:23). God is bezitter van de grond, de bijwoner kan daarover niet vrij beschikken. Dezelfde gedachte komt naar voren in David's gebed bij de inzameling van de gaven voor de tempelbouw. ,,Want het komt alles van U, en wij geven het uit Uw hand, ὅτι πάροικοί ἐσμεν ἐναντίον σου, καὶ παροικοῦντες ὡς πάντες οἱ πατέρες ἡμῶν. (1 Chr. 29:14f.). Hier speelt echter ook de gedachte van 's mensen vergankelijkheid een rol. ,,Als een schaduw zijn onze dagen op aarde, zonder hoop'' (vs. 15b). Belangrijk zijn in dit verband ook twee plaatsen uit de Psalmen. In Ps. 39 (LXX: 38):13 vraagt de dichter God zijn gebed te willen verhoren, en zegt ,,ik ben een vreemdeling bij U (עִמָּךְ [1])) een bijwoner, zoals al mijn vaderen''. De LXX gebruikt hier de woorden πάροικος en παρεπίδημος. In deze tekst roept de mens, als bijwoner bij God, Gods hulp in, omdat hij als bijwoner recht op bescherming heeft. Dan is er nog Ps. 119 (LXX: 118):19: ,,Ik ben een vreemdeling in het land (of: op de aarde, בָּאָרֶץ, ἐν τῇ γῇ), verberg uw geboden niet voor mij''. De zin van dit vers is niet recht duidelijk. Het is mogelijk dat bedoeld wordt: ,,Ik ben een vreemdeling, voel me dus onzeker, openbaar mij hoe ik dien te leven''; het kan ook zijn, dat de mens als bijwoner vraagt, om de Wetten, die de Heer van het land heeft vastgesteld en die dus voor hem bindend zijn, goed te mogen kennen. De juiste exegese van בָּאָרֶץ, ἐν τῇ γῇ [2]) staat niet vast. In ieder geval was hier een aanknopingspunt voor latere beschouwingen over het vreemdelingschap van de mens op aarde.

[1]) LXX ℵA: παρὰ σοί, B (naar Ps. 118:19?) ἐν τῇ γῇ. [2]) Zie ook n. 1.

Wenden wij ons van het Oude Testament tot het Nieuwe, dan vinden wij, dat dit zich in een aantal uitspraken nauw aansluit bij de in het voorgaande genoemde oudtestamentische teksten. In de rede van Stephanus in Hand. 7 worden wij er aan herinnerd, dat Abraham bij zijn verhuizing naar Kanaän daar géén erfdeel kreeg (vs. 5); God zeide hem, dat zijn nageslacht als πάροικον zou worden verdrukt in een vreemd land (vs. 6, Gen. 15:13) en pas later in het beloofde land zou wonen. Stephanus vermeldt verder, hoe Mozes als een πάροικος vertoefde in het land Midian (vs. 29, Ex. 2:22). Ook in Hand. 13:17 herinnert Paulus zijn hoorders aan de vreemdelingschap in Egypte, waaruit God het volk met opgeheven arm verloste. Centraal staat de gedachte van de παροικία in Hebr. 11:8–16. Door het geloof παρῴκησεν Abraham in het land der belofte als in een vreemd land, waar hij in tenten woonde, samen met Izaäk en Jacob, die medeërfgenamen waren van dezelfde belofte (vs. 9). Hij verwachtte immers, zo zegt de schrijver, de stad met de fundamenten (τὴν τοὺς θεμελίους ἔχουσαν πόλιν) waarvan God de τεχνίτης καὶ δημιουργὸς is (vs. 10). Zij allen hebben de vervulling van de beloften niet verkregen, ze zagen die slechts van verre en begroetten die, terwijl ze beleden, ὅτι ξένοι καὶ παρεπίδημοί εἰσιν ἐπὶ τῆς γῆς (vs. 13). Zij zochten een hemels vaderland, en verlieten het aardse; daarom schaamt God zich niet hun God te heten, want Hij had voor hen een stad bereid (vss. 14–16).

Zo neemt de schrijver van de Hebreeën de oudtestamentische uitspraken op, evenals de auteur van Handelingen deed. Hij gaat echter verder dan deze en interpreteert hen als doelende op de verwachting van het hemelse Jeruzalem.

Tot slot van deze opmerkingen over de in onze teksten gebruikte terminologie, dient nog iets gezegd te worden over het woord διασπορά. Dit komt driemaal in het N.T. voor en is daar reeds geworden tot een terminus technicus voor de „Verstrooiing'', zowel voor het feit van het verstrooid zijn van de Joden onder de heidenvolkeren, als voor de verstrooiden zelf. Joh. 7:35 spreekt over τὴν διασπορὰν τῶν Ἑλλήνων en bedoelt zeer waarschijnlijk de onder de Grieken (heidenen) verstrooid wonende Joden.[1]) In 1 Petr. 1:1 wordt gesproken over παρεπιδήμοις διασπορᾶς Πόντου κτλ en in Jac. 1:1 ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ. Deze teksten zullen straks bezien

---

[1]) Zie bespreking van dit vers door H. Windisch, *Th.W. z. N.T.*, II, p. 506 (in art. Ἕλλην c.s.). K. L. Schmidt, art. διασπορά, *Th.W. z. N.T.*, II, pp. 98–106 overweegt ook de vertaling: de in de diaspora levende Grieks sprekende Joden (zie p. 102).

worden, maar reeds hier dient te worden opgemerkt, dat de Joodse terminus technicus hier gebruikt wordt ter aanduiding van de situatie van de Christelijke gemeente.

In de LXX is διασπορά nog géén vaste term geworden. Het komt slechts 12× voor en heeft geen vast Hebreeuws aequivalent.[1]) Het woord גּוֹלָה, dat inhoudelijk de meeste verwantschap met διασπορά vertoont, wordt vertaald door woorden als αἰχμαλωσία en ἀποικία.[2]) K. L. Schmidt citeert met instemming F. Rendtorff, die van oordeel is dat de LXX de beoordeling van de verstrooiing in de Hebreeuwse Bijbel als straf van God „mit dem Schleier des Wortes διασπορά verhüllt."[3]) Hij haalt dan enige uitspraken uit de periode tussen de beide Testamenten aan, waaruit blijkt dat „der außerhalb des Mutterlandes in der weiten Welt lebende Jude konnte sich sogar mit einem nicht zu verkennenden Hochgefühl an der Tatsache der Diaspora berauschen." [4]) Deze bewering wordt echter niet door de feiten gesteund. W. C. van Unnik merkt terecht op [5]), dat zowel διασπορά als διασπείρειν verbonden zijn met Gods toorn, en O. Michel voegt daaraan toe, [6]) dat het tezamenbrengen van het volk door God of de Messias in Palestina een belangrijk onderdeel van de Joodse toekomstverwachting is geweest. Trouwens, ook in het N.T. duiden διασπείρειν en διασκορπίζειν een onaangename situatie aan; het verstrooid worden gaat gepaard met vervolgd worden.[7]) Ten bewijze van het gunstige oordeel, dat het Hellenistische Jodendom over de diaspora zou hebben geveld, wijst men graag op Ps. Sal. 9:2 en Or. Sib. 3:271. Beide teksten bewijzen echter het tegengestelde. Weliswaar wordt in Ps. Sal. 9:2 gezegd: „Onder elk volk was de diaspora naar het woord Gods", maar zowel het voorafgaande vers als de volgende verzen spreken over Gods oordeel en Zijn straf. In Ps. Sal. 8:28 vinden we dan ook de bede:

---

[1]) 3 × (Dt. 30:4, Neh. 1:9, Ps. 146(7):2) is het een vertaling van vormen van de niphol van נדח, verstoten, verdreven worden. διασπείρω is in zeer vele gevallen de vertaling van פוּץ, verstrooien.

[2]) Hetzelfde geldt voor גָּלוּת; andere vertalingen zijn ἀποικεσία, ἀποικίσμος, μετοικεσία en 1 × παροικία (Ezr. 8:35).

Zie voor een vollediger overzicht: K. L. Schmidt in het zo juist geciteerd artikel en J. H. Ropes, *A Critical and exegetical commentary on the Epistle of St. James*, Edinburgh, [2]1948, pp. 120ff.

[3]) *op. cit.*, p. 100.

[4]) id.

[5]) Art. „Het Jodendom in de Diaspora", in *Het Oudste Christendom en de Antieke Cultuur*, Haarlem 1951, I, pp. 537–560, vooral p. 538 en pp. 557–559.

[6]) In zijn *Das Zeugnis des Neuen Testaments von der Gemeinde*, Göttingen 1941, pp. 19ff.

[7]) Zie voor διασπείρω Hd. 8:1, 8:4, 11:9 en voor διασκορπίζειν, Luc. 14:27/ Mt. 26:31, Hd. 5:37.

„Verzamel de diaspora van Israël in goedheid en erbarmen." In Or. Sib. 3:271 lezen wij: „ieder land en iedere zee zal vol van U zijn", maar in de context wordt duidelijk, dat van „Hochgefühl" geen sprake is: daar wordt gesproken van een verlaten van het Heilige Land en een weggevoerd worden door de Assyriërs. Uitspraken van Josephus of Philo[1]) kunnen hier natuurlijk niets bewijzen, omdat deze beide schrijvers trachten het aanzien van de Joden onder de heidenen te verhogen.

Concluderende moeten we dus vaststellen, dat het begrip διασπορά zeer nauw verbonden is met vervolging en nood, en dat het verstrooid zijn als een ramp werd gezien. Men besefte de band met Jeruzalem, gevoelde pijnlijk de geographische verstrooidheid en keek verlangend uit naar de terugkeer naar Palestina, die God eens tot stand zou brengen.

Wanneer wij ons nu wenden tot de teksten, waar de uitdrukking „vreemdelingen en bijwoners" voorkomt, dan dienen wij ons allereerst bezig te houden met Eph. 2:19. In deze tekst spreekt de schrijver Christenen uit de heidenen aan. Vroeger werden ze door de naar het vlees besnedenen ἀκροβυστία genoemd (2:11), zij waren ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας (2:12). Nu is de tussenmuur, die Joden en heidenen scheidde, door Christus weggebroken (2:14), „want door Hem hebben wij beiden in één Geest toegang tot de Vader" (2:18). „Dus," zegt de schrijver, οὐκέτι ἐστὲ ξένοι καὶ πάροικοι, ἀλλὰ ἐστὲ συμπολῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ. De ξένοι zijn οἰκεῖοι geworden, huisgenoten, leden van Gods huisgezin; de πάροικοι, die geen burgerrecht hadden, zijn nú συμπολῖται van de ἁγίοι, de geheiligden. Hier wordt de uitdrukking „vreemdelingen en bijwoners" dus gebruikt in tegenstelling tot de beelden van het heilige volk en van het huis Gods, die beide ook elders in het N.T. als aanduiding van het wezen van de Kerk van Christus worden gebruikt. Oἱ ἅγιοι is een door Paulus veel gebruikte benaming voor de gemeente der Christenen (verg. b.v. Ephezen 1:15, 18, 3:8, 18, 4:12, 5:3, 6:18). Het nieuwe volk Gods is in de plaats getreden van het oude en is evenals dit laatste door God geroepen en geheiligd. Nu zijn ook de heidenen, door Christus, συμπολῖται τῶν ἁγίων. De notie van het heilige Godsvolk is ook aanwezig in hèt woord voor kerk: ἐκκλησία,, de קָהָל, de

---

[1]) Geciteerd door K. L. Schmidt, *op. cit.*, pp. 100f.

vergadering van het volk, waarmee God Zijn verbond gesloten heeft, en dat Hij afgezonderd heeft onder de volkeren.[1]) De Christelijke gemeente is de gemeente van het Nieuwe Verbond (Jer. 31:31ff., geciteerd in Hebr. 8, en verondersteld in de verhalen over het Laatste Avondmaal). Zij is τοῦ 'Αβραάμ σπέρμα (Gal. 3:29), zij is ook ἡ περιτομή (Phil. 3:3). In Rom. 9:27ff. wordt de gedachte van de Heilige Rest uit Jesaja op de gemeente van Christus toegepast, en de schrijver van de brief van Jacobus richt zijn schrijven aan „de twaalf stammen in de verstrooiing" (Jac. 1:1). Belangrijk is in dit verband ook het bekende gedeelte 1 Petr. 2:9, 10 dat straks ook bij 1 Petr. 2:11 ter sprake komt en dat spreekt over „een uitverkoren geslacht, een koninklijk priesterschap, een heilig volk" en „zij, die eens niet volk waren, maar nu volk van God." In dit laatste hoofdstuk wordt de gedachte van het heilige volk in verband gebracht met die van het huis Gods. 1 Petr. 2:5 zegt nl. „Laat U als levende stenen bouwen tot een geestelijk huis." Dezelfde verbinding vinden we in Eph. 2. Nadat tot de lezers gezegd is, dat zij nu οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ geworden zijn, leden van Gods οἶκος, familie, verandert het beeld enigszins, er wordt gezegd, dat zij gebouwd zijn (ἐποικοδομηθέντες) op het fundament van apostelen en profeten met Christus als hoeksteen. Zo komt een ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ tot stand, κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι. Evenals in 1 Petr. 2:5ff. komt dus het beeld van het huis als de geestelijke tempel, waar geestelijke offers worden gebracht, naar voren.[2])

Een opmerking moet ook nog worden gemaakt over het woord συμπολῖται; dit woord staat in duidelijke tegenstelling tot het ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ 'Ισραήλ in vs. 12. De vraag dringt zich echter op: Bedoelt de schrijver met συμπολῖται τῶν ἁγίων alléén, dat heidenen nu volwaardige burgers van het Nieuwe Israël zijn geworden, of gaat hij verder? We hebben immers in Phil. 3:20 de bekende uitspraak, dat het πολίτευμα, het staatsverband, waartoe de Christenen behoren, in de hemel is, en ook in Gal. 4:26 vinden we reeds de voorstelling van het hemelse Jeruzalem, die ook in de Apocalypse en Hebreeën gevonden wordt.[3]) Sommigen [4]) menen, dat

---

[1]) Kernachtig zegt Stauffer, *op. cit.*, p. 133: „Die Kirche, die sich Ekklesia nennt, will weder Synagoge sein noch Gegensynagoge noch Extrasynagoge, sondern die messianische Bundesgemeinde, die über das ganze Zeitalter der Synagogenbildung zurück greift auf die Anfangszeit Israels."

[2]) Verg. 1 Cor. 3:6 θεοῦ οἰκοδομή ἐστε en 1 Cor. 3:16f. ναὸς τοῦ θεοῦ (verg. 2 Cor. 6:16, ook gebruikt als beeld voor het lichaam, 1 Cor. 6:19). De uitdrukking οἶκος τοῦ θεοῦ vinden we ook in Hebr. 3:1–7, 1 Petr. 4:1 en 1 Tim. 3:15.

[3]) Zie beneden, p. 32. [4]) O.a. Stählin, op. cit., pp. 28f. Hij acht de vertaling „van

ook in Ephezen al gezinspeeld wordt op de voorstelling van het hemelse Jeruzalem, maar vast staat dit m.i. allerminst. Hoe dit probleem ook dient te worden opgelost, in ieder geval is uit het voorgaande duidelijk geworden, hoe de schrijver van Ephezen de uitdrukking ,,vreemdelingen en bijwoners'' gebruikt. Hij duidt daarmee de toestand van de Christenen uit de heidenen vóór hun bekering aan; als ,,vreemdelingen en bijwoners'' maakten zij géén deel uit van Gods huis en behoorden zij niet tot het volk van God. Nú zijn zij volwaardige burgers van Gods Rijk geworden, en dat hebben zij aan Christus te danken.

In de eerste brief van Petrus vragen drie teksten onze aandacht: 1 Petr. 1:1 ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς, 1:17 ἐν φόβῳ τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον ἀναστράφητε en 2:11 παρακαλῶ ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν. Van deze uitspraken geeft de middelste ons betrekkelijk weinig moeilijkheden. Deze staat midden in een paraenetisch gedeelte; de lezers worden opgeroepen, om heilig te leven, en zich te laten dragen door de hoop op de genade, die geschonken wordt bij de openbaring van Jezus Christus (vs. 13). Zij moeten zich niet overgeven aan de lusten, die hen voor hun bekering regeerden (vs. 14). Zij moeten heilig leven, omdat de heilige God hen geroepen heeft (vss. 15f.). Dan volgt een lange zin, waarvan het laatste gedeelte van vs. 17 de hoofdzin is: ,,brengt in vreze de tijd van Uw vreemdelingschap door''. In de bijzinnen wordt gewezen op het onpartijdig oordeel van God, waarvan ieder onderworpen is (vs 17a) en op de bevrijding uit de ijdele, van de vaderen overgenomen levenswijze (ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαραδότου vs. 18).[1]) Deze bevrijding heeft plaats gevonden doordat Christus zich offerde als een onberispelijk en onbevlekt lam (vs. 19).

Τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον in vs. 17 is dus een aanduiding van het leven van de mens, die tot Christus is bekeerd. Het staat in tegenstelling tot het leven vóór de bekering, en de nadruk ligt op het anders-zijn, op het nieuwe leven, dat begonnen is. Een nadere precisering van de bedoeling van de auteur schijnt niet mogelijk; het is b.v. niet duidelijk, met welke gedachte in de lange zin

---

de engelen'' voor τῶν ἁγίων mogelijk en wijst op 2:6 καὶ συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

[1]) Vg. het ἀναστραφῆτε in vs. 17 en ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ in vs. 15, en ook τὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν in 2:12.

vs.17–21 παροικία in 't bijzonder verbonden moet worden. Τὸν τῆς παροικιάς ὑμῶν χρόνον is kennelijk een algemeen gebruikte, althans algemeen begrepen aanduiding voor het leven van de Christen.[1])

De derde zojuist genoemde tekst, 1 Petr.2:11 staat evenals 1:17 in een paraenetische context. In de voorafgaande verzen zingt de schrijver de lof van de gemeente, die als een geestelijk huis gebouwd is op Jezus Christus als hoeksteen (2:4ff.). Hij noemt, zoals we zojuist gezien hebben, de gemeente het nieuwe, heilige volk van God en zonder het woord ἐκκλησία te gebruiken geeft de schrijver de inhoud van dit begrip duidelijk aan. De taak van de gemeente bestaat in het brengen van „geestelijke offers" (vs. 5) en in het verkondigen van de grote daden van God, die haar uit de duisternis tot Zijn wonderbaar licht geroepen heeft (vs. 9). Evenals in Eph. 2 wordt nu met de beelden van het volk en van het huis van God de uitdrukking παροίκους καὶ παρεπιδήμους verbonden, maar op een geheel verschillende wijze. Terwijl in Eph. 2 gezegd werd: „ge zijt niet langer ξένοι καὶ πάροικοι, zegt 1 Petr. 2:11: „nu zijt ge *juist* πάροικοι καὶ παρεπιδήμοι." Juist omdat de lezers van 1 Petrus tot het volk van God zijn gaan behoren, dienen ze op aarde als vreemdelingen te leven. K. L. Schmidt zegt in zijn artikel πάροικος in Kittel's Wörterbuch [2]) naar aanleiding van het Oud-Christelijk gebruik van de termen ἐκκλησία en παροικία terecht: „Zwei an sich gegensätzliche staatsrechtliche termini technici bezieht die Kirche auf sich, je nachdem der Blick auf Gott oder die Welt, auf das „Jetzt schon" (und damit grundsätzlich „Nicht mehr") oder auf das „Noch" gerichtet ist."

Voor zover het 1 Petr. 1:17 en 2:11 betreft, dient hierbij opgemerkt te worden, dat op het vaderland, waartoe de πάροικος behoort, niet wordt gezinspeeld. Wel is de gehele brief gericht op de toekomst en op dat, wat de Christenen in de toekomst ten deel zal vallen [3]), maar de gedachte van het vreemdelingschap wordt daarmee niet nadrukkelijk verbonden. Alle aandacht wordt besteed aan het „niet meer". De lezers zijn niet meer in de duisternis, zij zijn nu bevrijd van hun zondige wandel en zij dienen zich in overeenstemming daarmee te gedragen, door zich van de omringde volkeren te onderscheiden, zie 2:11 ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν en 2:12 τὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἔχοντες καλήν. De gedachte van het vreemdelingschap wordt dus vooral gebruikt met de *paraenetische*

---

[1]) Verg. 4:2 τὸν ἐπίλοιπον ἐν σαρκὶ ... χρόνον.
[2]) Vol. V, p. 850.
[3]) Zie b.v. 1:4 f., 1:7, 1:9 direct in het begin van de brief.

bedoeling, het onderscheid tussen de gemeente en de wereld te accentueren.[1]) Allerlei nieuwtestamentische uitspraken, die de nadruk leggen op het niet-van-de-wereld en toch-in-de-wereld zijn van de Christelijke gemeente kunnen hier als parallellen worden genoemd. Joh. 17:16 ,,Van de wereld zijn zij niet, zoals ik niet van de wereld ben'', naast Joh. 17:18 ,,Gelijk gij mij in de wereld gezonden hebt, zo heb ik hen ook in de wereld gezonden'' en Phil. 2:15 ,,opdat gij onberispelijk en onbesmet moogt zijn, onbesproken kinderen Gods temidden van een ontaard en verkeerd geslacht'' zijn hier sprekende voorbeelden. De schrijver van 1 Petrus gebruikt hier παροικία en παροίκους καὶ παρεπιδήμους als uitdrukking van algemeen nieuwtestamentische gedachten over de verhouding van kerk en wereld.[2])

Ditzelfde komt m.i. naar voren in 1 Petr. 1:1, een tekst, die de exegeet echter voor problemen stelt. Van ondergeschikt belang is de vraag, of in ἐκλεκτοῖς παρεπίδημοις de nadruk ligt op het eerste of op het tweede woord, en of we dus moeten vertalen: ,,uitverkoren bijwoners'' of ,,als vreemdelingen wonende uitverkorenen''. In ieder geval duidt het woord ἐκλεκτοῖς, dat in vs. 2 nader wordt belicht, de relatie tot God aan, het woord παρεπίδημοις wijst op de verhouding tegenover de wereld. Een grotere moeilijkheid levert de genitivus διασπορᾶς ná παρεπιδήμοις op; de genitivi Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοκίας. Ἀσίας καὶ Βιθυνίας zijn kennelijk genitivi, die de plaats aanduiden, waar de verstrooiden zich bevinden, maar wat betekent διασπορᾶς? Wie aanneemt, dat de brief aan Christenen uit de Joden geschreven is – wat overigens zeer onwaarschijnlijk is[3]) – zal vertalen: bijwoners *uit* de diaspora (genitivus partitivus). Een tweede mogelijke vertaling is: bijwoners, die zich kenmerken door een toestand van verstrooid zijn, verstrooid levende bijwoners (genitivus qualitativus); een derde mogelijkheid is de genetivus van plaats, dus van dezelfde soort als de volgende genitivi. In dat geval moet men vertalen: bijwoners, levende in de diaspora, in Pontus etc. Nog een andere exegese is voorgesteld door W. C. van Unnik.[4]) Hij paraphraseert:

---

[1]) Verg. Ch. Bigg, *A critical and exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude*, Edinburgh, [2]1902, p. 135. ,,Here they (i.e. the words ,,strangers and pilgrims'') suggest, not heaven from which the Christian is an exile, but the lawless heathen among whom he dwells for a time. Yet, because he dwells among them, he has a duty towards them; they are not kindly, yet they may become even as he.''

[2]) Als verdere voorbeelden kunnen worden genoemd Mt. 5:13ff., Eph. 5:8f., 1 Cor. 5:10, 2 Cor. 6:14ff., Col. 2:20, Rom. 12 etc.

[3]) Zie de bespreking van dit probleem in de commentaar van E. G. Selwyn, pp. 42ff.

[4]) *De Verlossing 1 Petrus 1:18–19 en het probleem van den eersten Petrusbrief*, Amsterdam 1942, pp. 90ff.

als mensen, die bij de Joden in de diaspora als bijwoners wonen. In een zeer interessant betoog heeft hij trachten duidelijk te maken, dat het offer, waarop in 1 Petr. 1:19 gezinspeeld wordt, het proselietenoffer is. De schrijver van 1 Petrus wil zeggen: zoals onder de oude bedeling het proselietenoffer de heidenen opnam in het Verbond, zo doet nu het eenmaal gebrachte offer van Christus de heidenen deelhebben aan het Nieuwe Verbond. Met het oog daarop verklaart dr. van Unnik dan παρεπιδήμοι, תּוֹשָׁבִים als bijwoners, Godvrezenden, de heidenen die de diaspora-synagogen bezoeken, maar zich nog niet door offer, doop en besnijdenis in het Jodendom hebben laten opnemen. Dr. van Unnik neemt dus παρεπιδήμοι letterlijk, in tegenstelling tot παροικία in 1:17 en παροίκους in 2:11, dat ook hij figuurlijk opvat. Deze exegese van 1:1, hoe aantrekkelijk ook, dient echter m.i. te worden afgewezen. Ten eerste moet dr. van Unnik tot een gedwongen exegese van 2:11 komen. De aangesproken gelovigen zijn πάροικοι op aarde, en tegelijk παρεπιδήμοι bij de synagoge; dit lijkt mij met het oog op Gen. 23:4 en Ps. 39:13 waar de beide termen kennelijk synoniemen zijn, uiterst onwaarschijnlijk. Ten tweede is het, ook wanneer men dr. van Unnik's exegese van 1:19 aanvaardt, beslist niet noodzakelijk aan Godvrezenden als geadresseerden te denken. Ook voor anderen dan toekomstige proselieten was de toespeling op het proselietenoffer zeer op zijn plaats.

De waarschijnlijkste vertaling van παρεπιδήμοις διασπορᾶς lijkt mij „bijwoners in de diaspora", omdat de Schrijver dan tweemaal dezelfde soort genitivus gebruikt; de mogelijkheid kan echter niet worden uitgesloten, dat hij de genitivus tegelijk ook qualitatief bedoelde. Van veel belang is dit echter niet voor de exegese van παρεπιδήμοις, omdat het woord in beide gevallen figuurlijk gebruikt is. Met de twee woorden παρεπιδήμοις διασπορᾶς wordt dus de verhouding van de Christenen tot de wereld aangegeven: zij wonen verstrooid in de vreemde. „In the present case," zo zegt E. G. Selwyn [1]), „the historical circumstances of St. Peter's readers were an outward expression of the detachment from the world which belonged to their calling as God's holy community." Als parallel moet worden genoemd Jac. 1:1, boven reeds vermeld, ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ.

Wat de schrijver precies bij παρεπιδήμοις διασπορᾶς gedacht en gevoeld heeft is niet geheel zeker. Op grond van wat boven over διασπορά werd opgemerkt is het niet erg waarschijnlijk, dat hij,

[1]) *Op. cit.*, p. 169 (op 2:11).

zoals K. L. Schmidt wil[1]), met een zekere trots wil vermelden, dat de Christenen over zoveel landen verspreid wonen. Zowel παρεπιδήμοις als διασπορᾶς wijzen op het moeilijke van de positie van de Christenen als vreemde minderheid temidden van een heidense omgeving. In de diaspora zijn is veeleer een lastige opdracht, dan een reden tot trots.

Behalve het besef, verstrooid te zijn in de vreemde, klinkt in διασπορᾶς ook mee de zekerheid, dat men tezamen tot het éne, heilige volk behoort. M.a.w. in 1 Petr. 1:1 is de verwijzing naar het vaderland van de bijwoners, die we in 1:17 en 2:11 niet vonden, wèl aanwezig, al is deze niet duidelijk uitgewerkt. Trouwens ook het ἐκλεκτοῖς verwijst naar het door God geroepen zijn, het behoren tot Gods volk. Tenslotte dient nog de mogelijkheid overwogen te worden, dat de schrijver van 1 Petrus ook uitzag naar een opheffing van de diaspora, een hereniging in het hemelse Jeruzalem, bij de parousie. Die gedachte, op de voorgrond tredend in het O.T. en in de Joodse literatuur [2]), is nl. ook aan het N.T. niet vreemd. Gewezen kan worden op Mc. 13:27 (par. Mt. 24:31) „En dan zal hij de engelen uitzenden, en hij zal de uitverkorenen uit de vier windstreken verzamelen, van het uiterste der aarde tot aan het uiterste des hemels"; en op het in Mt. 12:30/Lc. 11:23 overgeleverde woord van Jezus: „Hij, die niet met mij tezamen brengt, verstrooit." Belangrijk is ook Joh. 11:52, dat zegt, dat Jezus niet alleen voor het (Joodse) volk moest sterven, maar ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἕν.[3]) Of op deze hereniging der verstrooiden ook in de woorden παρεπιδήμοις διασπορᾶς wordt gezinspeeld is echter lang niet zeker.

De duidelijkste uitwerking van het beeld van het vreemdelingschap vinden we in de brief aan de Hebreeën. De voor ons van belang zijnde teksten werden boven [4]) reeds genoemd; we dienen die nu in nader verband te bekijken.

Het vreemdelingschap van Abraham en de andere aartsvaders wordt in Hebr. 11 gezien als bewijs van hun geloof; als toelichting van de in 11:1 geponeerde stelling dat geloof is ἐλπιζομένων ὑπόστασις,

---

[1]) Art. διασπορά, p. 101.

[2]) Zie behalve het in n. 6 op pag. 23 genoemde boek van Michel ook voor tekstenmateriaal: G. F. Moore, *Judaism in the first centuries of the Christian Era*, Cambridge Mass., [6]1950, II, pp. 366ff, en E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, [4]1907, II, pp. 626ff.

[3]) Deze teksten worden genoemd door Michel, *op. cit.*, p. 21, n. 16. Hij wijst ook op Mt. 3:12, 9:35–38, Joh. 10:16, 12:32 en op Didache 9:4, 10:5.

[4]) Zie p. 22.

πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων[1]). Het geloof richt zich op wat gehóópt wordt, en op de dingen die men niet ziet.[2]) Dat ziet men in Abraham's leven. Hij trekt uit, zonder te weten waar hij komen zal (11:8). Hij verkiest het παροικεῖν, woont in een tent als vreemdeling in het land der belofte (11:9) want hij verwacht τὴν τοὺς θεμελίους ἔχουσαν πόλιν (11:10). Abraham en zijn zoons zijn gestorven μὴ κομισάμενοι τὰς ἐπαγγελίας, ἀλλὰ πόρρωθεν αὐτὰς ἰδόντες καὶ ἀσπασάμενοι (11:13). Zij leefden als ξένοι καὶ παρεπιδήμοι in de verwachting, hielden ondanks alles vast aan wat zij niet zagen. Zij zochten een vaderland (πατρίδα), dat hemels is (11:16). God had hen een stad bereid.[3])

De blik van de ,,bijwoner'' is hier dus geheel op de toekomst gericht. Ging het in 1 Petrus vooral om de verhouding tot de wereld waarin men leefde, hier wordt allereerst gesproken over het hemelse vaderland. Met de gedachte van het vreemdelingschap is in Hebr. 11 niet de vermaning verbonden om zich verre te houden van wereldse practijken, wèl een aansporing om te volharden in geloof en hoop. Dat zien we trouwens niet alleen in Hebr. 11, maar ook in de gedeelten die onmiddellijk voorafgaan en volgen. In Hebr. 10:19–39 vindt men een vurige vermaning om te volharden. ,,De dag'' komt nader (10:25: βλέπετε ἐγγίζουσαν τὴν ἡμέραν), en daarop zal God oordelen, want Hem komt de vergelding [4]) toe. Zij, die afvallig worden zullen een extra-zware straf ontvangen (10:29), maar zij, die verdrukking en verzoeking doorstaan zullen rijkelijk worden beloond (10:35). Gods oordeel komt, binnenkort (10:36 f.), daarom ὑπομονῆς ... ἔχετε χρείαν ἵνα τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ποιήσαντες κομίσησθε τὴν ἐπαγγελίαν. Ook 12:1, onmiddellijk volgend op hoofdstuk 11, zegt δι' ὑπομονῆς τρέχωμεν τὸν προκείμενον ἡμὶν ἀγῶνα, verwijzend naar de wolk van getuigen, zojuist genoemd. Alle nadruk ligt dus op de vermaning te volharden in het geloof, hoewel ook de aansporing dat men zich van de wereld dient af te scheiden, niet ontbreekt. We lezen b.v. in Hebr. 13:12ff.: Jezus leed buiten de poort, daarom moeten wij bereid zijn om buiten de legerplaats te gaan en zijn smaad te dragen οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν.

Hoe ziet de schrijver nu het hemelse vaderland, de stad die God

---

[1]) De kwestie van de precieze betekenis van ὑπόστασις en ἔλεγχος is voor ons onderwerp van ondergeschikt belang.

[2]) Deze twee termen zijn niet identiek!

[3]) Verg. ook 11:38, 39: ...ὧν οὐκ ἦν ἄξιος ὁ κόσμος, ἐπὶ ἐρημίαις πλανώμενοι κτλ ...καὶ οὗτοι πάντες μαρτυρηθέντες διὰ τῆς πιστεως οὐκ ἐκομίσαντο τὴν ἐπαγγελίαν, τοῦ θεοῦ περὶ ἡμῶν κρεῖττόν τι προβλεψαμένου.

[4]) Verg. 10:35, 11:6, 11:25, 2:2.

bereid heeft? Buiten de brief aan de Hebreeën komt deze voorstelling voor in Gal. 4:26, Phil. 3:20, Ap. 3:12, 21:2f., 10 ff.[1]) In de teksten uit de Apocalypse wordt erop gewezen, hoe het nieuwe Jeruzalem in de toekomst uit de hemel zal nederdalen.[2]) Het is daar dus nu, bij God, al aanwezig. Gal. 4:26 spreekt over ἡ δε ἄνω Ἰερουσαλὴμ ... ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν als over iets presents. In Phil. 3:20f. ligt de nadruk op de verwachting van de wederkomst des Heren, die ons aardse lichaam gelijkvormig zal maken aan zijn heerlijk lichaam, en alles aan Zich zal onderwerpen. Toch, zegt Paulus, zijn wij ook nu al burgers van Gods rijk – τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει. De Godsstad is dus enerzijds present, in de hemel, anderzijds toekomstig, wanneer zij op aarde wordt geopenbaard. Hetzelfde vinden wij in de brief aan de Hebreeën. In Hebr. 11:10, 14 ff., 13:14 (verg. 2:5) is de Godsstad kennelijk toekomstig, voorwerp van verwachting. Daartegenover staat 12:22ff., waar gezegd wordt προσεληλύθατε (perfectum!) Σιὼν ὄρει καὶ πόλει θεοῦ ζῶντος, Ἰερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ.[3]) In dit gedeelte worden de berg Sinaï (vss. 18–21) en de berg Sion, met het Nieuwe Jeruzalem evenals in Gal. 4:21ff. tegenover elkaar gesteld. Verschillende met dit moeilijke gedeelte samenhangende problemen [4]) laten we rusten. We merken alleen op, dat de Christenen dus, evenals de Joden in de woestijn bij de Sinaï stonden, *nu* genaderd zijn tot het hemelse Jeruzalem. Vandaar heeft het Woord van God (vs. 25) geklonken, dat gehoorzaamd wil worden. Dit woord klonk, toen Jezus, de middelaar van het nieuwe verbond, het met zijn bloed bevestigde.[5]) Behalve nu al aanwezig, is de Godsstad echter ook toekomstig. Nog éénmaal zal God de wereld doen schudden (vs. 26) en dan zal ἡ τῶν σαλευομένων μετάθεσις ὡς πεποιημένων plaats grijpen ἵνα μείνῃ τὰ μὴ σαλευόμενα (vs. 27). Al het andere zal wegvallen, het ,,onwankelbare Koninkrijk'' zal blijven (vs. 28).

Ook in dit laatste gedeelte, dat de nadruk op de presentie van

---

[1]) Over Eph. 2:12, 19 zie boven, p. 25. Voor parallellen uit Joodse bron zie b.v. Strack-Billerbeck, *Kommentar z. N.T. aus Talmud und Midrasch*, München 1926, III, pp. 373, 796.

[2]) Ap. 21:14, 19f. spreekt over de *fundamenten* van de hemelse stad (verg. Hebr. 11:10, zie ook Jes. 33:20, 54:11, Ps. 87).

[3]) Voor προσέρχομαι zie o.a. 4:16 en 10:22!

[4]) O.a. het verband met het voorgaande; de betekenis van de verschillende uitdrukkingen in vs. 23.

[5]) Verg. de hoofdgedachte van de brief aan de Hebreeën: Jezus de Hogepriester, die zichzelf offert om de toegang tot het hemelse heiligdom te ontsluiten. Zie in 't bijzonder 9:15: καὶ διὰ τοῦτο διαθήκης καινῆς μεσίτης ἐστίν, ὅπως θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων τὴν ἐπαγγελίαν λάβωσιν οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας. Verg. 1 Petr. 1:3, 4, Eph. 2:6.

de Godsstad legt, is dus de toekomstverwachting niet vergeten.[1])

Vooral in de commentaren op Hebreeën wordt in verband met het gebruik van παροικεῖν en derivata herhaaldelijk naar Philo verwezen, die 's mensen verblijf op aarde eveneens als een παροικία ziet. Er zijn echter zeer grote verschillen tussen de voorstellingen, die Philo met dit woord verbindt en datgene, wat de geschriften van het N.T. leren. Nemen we als voorbeeld een gedeelte uit Philo's geschrift *Over de spraakverwarring*,[2]) waar hij spreekt over het onderscheid tussen κατοικεῖν en παροικεῖν en o.m. Gen. 23:4, Gen. 47:9 en Ex. 2:22 citeert. Philo verwijt de torenbouwers, dat ze in de vlakte κατῴκησαν ὡς ἐν πατρίδι, οὐχ ὡς ἐπὶ ξένης παρῴκησαν. Daartegenover stelt hij οἱ κατὰ Μωυσῆν σόφοι die allen παροικοῦντες waren. ,,Want hun zielen bereiden zich niet voor op een emigratie (ἀποικίαν) uit de hemel, maar ze zijn gewoon om een reis te ondernemen (ἀποδημεῖν) in de aardse natuur uit lust om te aanschouwen en te leren. Wanneer ze nu levend in lichamen al het waarneembare en sterfelijke door middel van deze hebben aanschouwd, dan keren ze weer daarheen terug, waarvandaan zij vroeger gekomen zijn. Als vaderland beschouwen zij de hemelse plaats, waarin ze als burger wonen (ἐν ᾧ πολιτεύονται). Want voor hen die emigreren wordt in plaats van de moederstad de stad, die hen opneemt tot vaderland. Maar voor reizigers blijft het de stad, die hen heeft laten gaan, en waarnaar zij ook verlangen terug te keren.'' Dan worden Gen. 23:4 en Gen. 47:9 geciteerd; de laatste tekst ingeleid met de opmerking καὶ ὁ ἀσκητὴς Ἰακὼβ τὴν ἐν σώματι παροικίαν ὀλοφύρεται. Uit de volgende paragraaf citeer ik nog de volgende uitspraak:

ὅτι παροικεῖ μὲν ὁ σοφὸς ὡς ἐν ξένῃ σώματι αἰσθητῷ, κατοικεῖ δ'ὡς ἐν πατρίδι νοηταῖς ἀρεταῖς, ἃς λαλεῖ ὁ θεὸς ἀδιαφορούσας λόγων θείων.

Uit deze pericoop en uit andere gedeelten uit Philo's geschriften [3]) blijkt duidelijk, dat het Philo gaat om de παροικία van de ziel van de wijze in de wereld van de zichtbare, vergankelijke dingen. Het

---

[1]) Belangrijk ter belichting van de gedachte van het vreemdelingschap in Hebr. is ook het gedeelte 3:7–4:13, handelend over de Rust (zie E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk*, Göttingen 1939, pp. 5 8): Het Christelijk leven wordt vergeleken met de tocht van de Israëlieten door de woestijn. *Zij* gingen niet in in ,,de rust''; de Christenen, het nieuwe Godsvolk, zullen wél Gods rust deelachtig worden; ἄρα ἀπολείπεται σαββατισμὸς τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ (4:9).

[2]) *De confusione linguarum* 76–82 (ed. Cohn-Wendland, II, 244 f.).

[3]) Belangrijk zijn verder *De Cherubim* 119 ff. (I, 198 f.), *De Agricultura* 64 f. (II, 108), *De gigantibus*, 60 f. (II, 53), *Quis rerum divinarum heres* 82; 267 f. (III, 19; 61), *Leg. Alleg.* III, 2; 37 ff.; 42 (I, 113; 121f.). Zie verder de artikelen παροικία en ξένος in het *Theol. Wörterbuch*, V, speciaal de pagina's 25 ff. (Stählin) en 847 (Schmidt).

is niet de mens-als-geheel, die vreemdeling is in een zondige wereld, het is de ziel, en wel in 't bijzonder de ziel van de wijze, die tijdelijk, voorbijgaand, op aarde vertoeft als vreemdeling in het lichaam en in de wereld van het waarneembare. Het hemelse vaderland, waarnaar de ziel verlangt terug te keren kent zij al, omdat zij er vandaan gekomen is. ,,Want ieder van ons is in deze wereld gekomen als in een vreemde stad, waaraan hij voor de geboorte geen deel had, en na er gekomen te zijn woont hij er als bijwoner (παροικεῖ), totdat hij de hem toegemeten levenstijd uitgehouden heeft." [1])

De paraenese, die Philo met deze opmerkingen verbindt lijkt soms op die van het Nieuwe Testament. Hij waarschuwt nl. steeds tegen verstrikking in de aardse lust en spoort zijn lezers aan om de geestelijke wereld te zoeken. Maar de achtergrond hiervan is toch volkomen anders dan die van de nieuwtestamentische paraenese. Alles wordt getrokken in het schema van de nederdaling, het vreemdelingschap en de opstijging van de ziel. Het eschatologische aspect wordt volkomen verwaarloosd. Over de vernieuwing van de wereld, over het nederdalen van het Nieuwe Jeruzalem op aarde, gedachten, die, zoals we zagen juist in Hebreeën een grote rol spelen, spreekt Philo in dit verband in 't geheel niet.

Het beeld van het vreemdelingschap wordt ook in de Apostolische Vaders gebruikt. Belangrijk zijn hier Herm. Sim. 1, 2 Clem. 5 en Ep. Diogn. 5. Ik noem alleen enige van de meest karakteristieke uitspraken: Herm. Sim. 1:1: Οἴδατε, ὅτι ἐπὶ ξένης κατοικεῖτε ὑμεῖς οἱ δοῦλοι τοῦ θεοῦ, ἡ γὰρ πόλις ὑμῶν μακράν ἐστιν ἀπὸ τῆς πόλεως ταύτης. Deze opmerking wordt dan in de gelijkenis vooral toegepast op de houding van de Christen t.a.v. het aardse bezit. 2 Clem. 5:1 spreekt over het verlaten van de παροικία τοῦ κόσμου en 5:5 over ἡ ἐπιδημία ἡ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ τῆς σαρκὸς ταύτης. Zij is μικρά καί ὀλιγοχρονίος. Er tegenover staat het ,,weggaan uit deze wereld" (vs. 1) en ἀνάπαυσις τῆς μελλούσης βασιλείας καὶ ζωῆς αἰωνίου (vs. 5). Het uitvoerigst is Ep. Diogn. 5, waarvan vers 5 waard is geciteerd te worden: πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίας, ἀλλ' ὡς πάροικοι μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται, καὶ πανθ' ὑπομένουσιν ὡς ξένοι· πᾶσα ξένη πατρίς ἐστιν, καὶ πᾶσα πατρὶς ξένη.[2])

Het zou te ver voeren om in dit verband de overeenkomsten en de verschillen tussen de uitspraken in de Apostolische Vaders en het

---

[1]) *De Cherubim 120.*
[2]) Verg. ook Ep. Diogn. 6:8 ἀθάνατος ἡ ψυχὴ ἐν θνητῷ σκηνώματι κατοικεῖ καῖ Χριστιανοὶ παροικοῦσιν ἐν φθαρτοῖς, τὴν ἐν οὐρανοῖς ἀφθαρσίαν προσδέχομενοι.

Nieuwe Testament te bespreken. Genoeg is het vast te stellen, dat de gedachten van het vreemdelingschap ook in het na-apostolische Christendom gevonden wordt. In de Apostolische Vaders vindt men ook reeds de gewoonte, om te spreken van het παροικεῖν van een gemeente op een bepaalde plaats. Zo heeft de eerste brief van Clemens als opschrift ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Ῥώμην τῇ ἐκκλησιᾳ τοῦ θεοῦ τῇ παροικόυσῃ Κόρινθον en overeenkomstige opschriften vindt men in de brief van Polycarpus aan de Philippenzen en het Martyrium van Polycarpus.

In het laatste opschrift vinden we voor het eerst het woord παροικία in de betekenis van „plaatselijke gemeente": καὶ πάσαις ταῖς κατὰ πὰντα τὸπον τῆς ἁγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας παροικίαις, zo staat er. In deze betekenis komt het woord παροικία later veelvuldig voor [1]; de gedachte van het vreemdeling-zijn slijt langzamerhand af, het woord wordt terminus technicus en gaat in vele talen over: b.v. Lat.: parochia of paroecia, Frans: paroisse, Engels: parish, Duits en Nederlands: parochie.

Aanhangsel. In het voorgaande is duidelijk geworden, dat het vreemdelingschap op aarde niet gezien wordt in tegenstelling tot het leven na de dood, maar tot de tijd na parousie en laatste oordeel. Men kan zich echter afvragen, of niet in 2 Cor. 5, waar de verwante termen ἐκδημεῖν en ἐνδημεῖν worden gebruikt, het aardse leven wèl tegenover het leven na de dood wordt gesteld. Zonder de vele ingewikkelde problemen van de pericoop 2 Cor. 5:1–10 te willen oplossen, zou ik hierover het volgende willen opmerken: Vers 6 spreekt over een ἐνδημεῖν ἐν τῷ σώματι dat tegelijk een ἐκδημεῖν ἀπὸ τοῦ κυρίου is. Daartegenover stelt vers 8 ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος, wat een ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον is. Om de betekenis van deze uitdrukkingen, en van de gehele pericoop vss. 6–10 te kunnen begrijpen, moeten we eerst vss. 1–5 bezien. De juiste en meest voor de hand liggende exegese van deze verzen lijkt mij die, welke géén breuk tussen 1 Cor. 15 en 2 Cor. 5 aanneemt.[2] Paulus spreekt over zijn aardse lichaam, ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους (vs. 1), over de οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ, een οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον, dat is het opstandingslichaam (1 Cor. 15:35ff.), dat voor ons klaar ligt in de hemel,

---

[1]) Zie verder het artikel van P. de Labriolle, geciteerd in n. 2 op pag. 20.

[2]) Zie hierover J. N. Sevenster, *Leven en Dood in de brieven van Paulus*, Amsterdam 1954; pp. 122–134, en van dezelfde schrijver: „Some remarks on the ΓΥΜΝΟΣ in II Cor. V. 3" in *Studia Paulina*, Haarlem 1953, pp. 202–215.

en ons bij de parousie als een onvergankelijk kleed zal omhullen. Verkieslijk is het, wanneer dit hemelse kleed meteen ons aardse lichaam omhult en verteert (ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς vs. 4, verg. 1 Cor. 15:53ff.). Wanneer de mens echter sterft vóór de parousie, dan verliest hij zijn aardse lichaam, zonder dat hem het opstandingslichaam gegeven wordt. Dan is hij „naakt" (vs. 3) en voor deze tussentoestand huivert Paulus terug.

In vs. 6 spreekt Paulus weer over het aardse leven, en noemt het een ἐνδημεῖν ἐν τῷ σώματι. Dit is een „uitwonen van de Heer", want hier op aarde leven we door het geloof en niet door het aanschouwen (Rom. 8:24, 1 Cor. 13:12). Op het leven in het lichaam volgt het ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος waarvoor Paulus zich in het voorafgaande angstig betoonde, maar dat hij nu toch positief waarderen kan, omdat het ondanks de lichaamloosheid tòch een ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον is. Te vergelijken valt hier Phil. 1:23, dat spreekt over een ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι.[1]) Maar ook dit ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κυρίον, is nog niet de definitieve bestemming van de mens. Daarna komt het oordeel Gods, waarbij ieder naar zijn daden geoordeeld zal worden (vs. 10). Daarom stellen wij er onze eer in om εἴτε ἐνδημοῦντες εἴτε ἐκδημοῦντες (sc. uit het lichaam) de Heer welgevallig te zijn (vs. 9).

Inderdaad worden dus in 2 Cor. 5:6–9 het leven op aarde en het leven na de dood tegenover elkaar gesteld, en worden daarvoor de termen ἐκδημεῖν ἀπὸ τοῦ κυρίου, „ver van de Heer in den vreemde zijn" en ἐνδημεῖν πρὸς τὸν κύριον, „bij de Heer zijn intrek nemen" gebruikt. Dit ἐνδημεῖν πρὸς τὸν κύριον is echter nog slechts een tussentoestand, die niet in alle opzichten verkieslijk is. Paulus ziet niet met een gespannen verwachting uit naar het leven na de dood – hij ziet uit naar de wederkomst van zijn Heer, wanneer de dood overwonnen zal zijn, en God zal zijn alles in allen (1 Cor. 15:54, 28).

---

[1]) Sommigen (o.a. A. M. Brouwer, *Het Nieuwe Testament vertaald en van aanteekeningen voorzien*, Leiden ²1942, en H. Lietzmann, *An die Korinthen I–II*, Tübingen, ³1931, op 2 Cor. 5:8) nemen aan, dat Paulus hier weer de parousie reeds tijdens zijn leven verwacht. De in de tekst gegeven verklaring lijkt mij echter verkieslijker met het oog op vs 9, waar dan het ἐκδημοῦντες een tussentoestand zou moeten aangeven van een ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος, dat níet gepaard zou gaan met een ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον. Immers ná de parousie kan men toch niet spreken van een menselijk streven, Gode welgevallig te zijn.

SCHRIFTGEZAG EN KERKGEZAG BIJ AUGUSTINUS

DOOR

W. F. DANKBAAR

Groningen

De titel is bedoeld zoals hij er staat. Wij plegen het voegwoordje ,,en'' in titels te gebruiken om het ons gemakkelijk te maken, wanneer wij twee onderwerpen met elkander in verband willen brengen of met elkander vergelijken, welker onderlinge verhouding dan achteraf geen verbinding, doch veeleer een tegenstelling kan blijken te zijn. Maar in dit geval is het juist de bedoeling aan te geven, dat schriftgezag en kerkgezag bij Augustinus eng verbonden zijn. Wel is waar staat het schriftgezag voorop. Want de kerk is voor hem in de Schrift gegrond en haar gezag wordt door de Schrift gesteund. Maar niet altijd wordt deze rangorde volgehouden. Er zijn gevallen waarin het kerkgezag boven het schriftgezag praevaleert. Daarom moet uit de volgorde van deze beide termen niet te veel worden afgeleid. Het woordje ,,en'' duidt de synthese aan, waardoor de kerkvader de Heilige Schrift en de Katholieke Kerk in een bijna onverstoorbaar evenwicht bijeen bracht en bijeen hield.

Het is bekend, dat velen van deze synthese een tegenstelling of een rangorde hebben trachten te maken. Zowel rooms-katholieke als protestantse theologen hebben zich daartoe opgemaakt en ieder van hun kant en op hun wijze die tegenstelling of rangorde uit de geschriften van Augustinus willen lezen of ze hem zelfs willen opdringen. De rooms-katholieken zochten steun bij hem ter verdediging van het kerkelijk leergezag, dat de ware en onfeilbare uitlegging der Heilige Schrift garandeert en zelfs die tradities en leerstellingen wettigt, die niet rechtstreeks uit de Schrift zijn af te leiden. Omgekeerd stond voor de reformatoren vast, dat het gezag der Schrift boven ieder kerkgezag verheven is. Zij voerden uit hun patristisch arsenaal de wapenen daarvoor aan en Augustinus kon er vele leveren. ,,Kerkgezag terwille van het schriftgezag'', of zelfs ,,kerkgezag boven schriftgezag'' – in die richting trachten rooms-katholieke patristici de uitspraken van de kerkvader te interpreteren. Daarentegen zou de titel van menige protestantse verhandeling over dit onderwerp kunnen luiden: ,,Schriftgezag of kerkgezag'', of zelfs:

„schriftgezag boven kerkgezag". Daartoe zijn ook de beschouwingen te rekenen, welke prof. dr. A. D. R. Polman in zijn uitnemende boek over het Woord Gods bij Augustinus aan dit vraagstuk heeft gewijd.[1]) Bij zulke uiteenlopende interpretaties valt het van te voren te vermoeden, dat de kerkvader daar zelf aanleiding toe gaf. Zijn synthese van schriftgezag en kerkgezag heeft het mogelijk gemaakt, dat ieder zijn eigen opvatting bij hem meende terug te kunnen vinden en aldus de kerkvader onwillekeurig min of meer naar zich toe haalde. Het zal goed zijn, omdat dit probleem altijd nog in discussie is, dat wij de in aanmerking komende teksten nogmaals aan een onderzoek onderwerpen en het verband, waarin zij voorkomen, daarbij nauwkeurig in aanmerking nemen.

Dat Augustinus aan het opperste gezag der kanonieke Heilige Schrift niet getwijfeld heeft en zich in heel zijn denken en kerkelijke praktijk een bij uitstek bijbels theoloog heeft betoond, behoeft hier niet uiteengezet te worden. Niemand is er, die dat voor discussie vatbaar acht en de bewijzen ervoor heeft dr. Polman ten overvloede omstandig geleverd. Ook zijn gedachten over de goddelijke inspiratie der Schrift, haar onfeilbaarheid en haar apostoliciteit, leveren geen bijzondere moeilijkheden op. Van enige dwaling in de Schrift kan voor hem niet de minste sprake zijn. „Ik beken aan Uwe Liefde," schrijft hij aan Hiëronymus, „dat ik geleerd heb uitsluitend aan die boeken der Schriften, die kanoniek genoemd worden, zulk een respect en eer te bewijzen, dat ik ten stelligste geloof dat geen auteur er van bij het schrijven op enig punt gedwaald heeft. En wanneer in die geschriften iets mij aanstoot geeft, omdat het met de waarheid in strijd schijnt te zijn, dan twijfel ik er niet aan of het is niets anders dan dat het manuscript gebrekkig is of dat de vertaler niet begrepen heeft wat er staat of dat ik het zelf helemaal niet begrepen heb." [2]) De kerkvader wil eerder aan zichzelf twijfelen dan aan de goddelijke waarheid van de Schrift. En over haar apostolisch gezag schrijft hij in dezelfde brief, „dat de waarheid der heilige Schriften in elk onderdeel waarachtig en onbetwijfelbaar moet blijven, want

---

[1]) A. D. R. Polman, *De Theologie van Augustinus. Dogmatische Studies.* Dl. I: *Het Woord Gods bij Augustinus.* Kampen 1955. Elders in dit tijdschrift geven wij een bespreking van dit boek.

[2]) *Ep.* 82, 3 (Migne, *Patrologiae series latina*, voortaan geciteerd als M.S.L., 33, 277): „Ego enim fateor Charitati tuae, solis eis Scripturarum libris qui jam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam. Ac si aliquid eis offendero Litteris, quod videatur contrarium veritati, nihil aliud, quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse quod dictum est, vel me minime intellexisse, non ambigam.

ze is ons niet door willekeurige personen, maar door de apostelen zelf aanbevolen om in gedachtenis te houden ter opbouwing van ons geloof en daardoor is ze op de kanonieke top van gezag opgenomen.'' [1])

De moeilijkheid begint pas als daarbij de Kerk in het geding gebracht wordt. Allereerst de apostolische traditie. Sinds de apostelen niet meer in leven zijn, heeft de Kerk de taak, de Heilige Schrift aan het nageslacht over te leveren. Is dat betrouwbaar gedaan? Daarvoor schakelt de kerkvader de bisschoppelijke successie in, die ons een garantie biedt voor de apostolische kanoniciteit der Schrift. Wie zekerheid wil hebben omtrent de kanoniciteit van bepaalde boeken, ,,volge het gezag van de grootst mogelijke meerderheid der katholieke kerken; daaronder zullen zeker die kerken zijn, die het waardig waren apostolische zetels te bezitten en apostolische brieven te ontvangen.'' [2]) De gemeenten waar een apostel heeft gewerkt of aan wie een brief van een apostel was gericht en die derhalve op een lijnrechte apostolische successie kunnen bogen, staan in rang vooraan om de kanonieke waarheid der Schrift te waarborgen. Polman noemt dit, in navolging van Grosheide, de ,,formele traditie'', waarbij de kerk alleen een dienende functie heeft en zelf niets kanoniek maakt, doch alleen de apostoliciteit garandeert.[3]) Tertullianus en vóór hem Irenaeus, die nog dicht genoeg bij de apostolische tijd stond om de successie enigermate te overzien, hadden zich destijds al van hetzelfde argument bediend, maar zij beperkten zich dan ook tot de gemeenten, waar apostelen gewerkt hadden.[4]) Augustinus gaat verder en het is de vraag of zijn opvatting der traditie wel zo louter formeel is als Grosheide en Polman haar voorstellen.

De kerkvader beroept zich nl. niet alleen op de autoriteit der bisschoppen die in lijnrechte apostolische successie staan, maar bij voorkeur ook op die der universele Kerk. En haar gezag verbindt hij zo sterk met dat der apostelen, dat men niet ontkomt aan de in-

[1]) *Ep.* 82, 7 (M.S.L. 33, 278): ,,ut veritas divinarum Scripturarum, ad nostram fidem aedificandam memoriae commendata, non a quibuslibet, sed ab ipsis Apostolis, ac per hoc in canonicum auctoritatis culmen recepta, ex omni parte verax atque indubitanda persistat.''

[2]) *De doctrina christiana*, I, 8, 12 (M.S.L. 34, 40): ,,In canonicis autem Scripturis, Ecclesiarum catholicarum quamplurium auctoritatem sequatur; inter quas sane illae sint, quae apostolicas Sedes habere et Epistolas accipere meruerunt.''

[3]) A. D. R. Polman, *a.w.*, blz. 205. F. W. Grosheide, *Algemene canoniek*, Amst. 1935, blz. 143 vlg.

[4]) Tertullianus, *De praescriptione haereticorum*, 36 (ed. J. N. Bakhuizen van den Brink, in de serie: *Scriptores Christiani Primaevi*, II, p. 40, Hagae Comitis 1946). Irenaeus, *Adv. haer.* III, 3, 1–3; IV, 33, 8 (ed. Stieren, 1853. I. p. 427 sqq., 670). Vgl. H. Berkhof, *De apostoliciteit der Kerk*, in: Ned. Theol. Tijdschr., II (1947–'48), blz. 193 vlgg.

druk, dat beide autoriteiten voor hem samenvallen. Hij doet dit met name wanneer de Heilige Schrift zich op een of ander punt minder duidelijk uitlaat. Dat is ook begrijpelijk, want zo lang hij in staat is, door klare schriftplaatsen, of door de duistere teksten met behulp van duidelijke te interpreteren, of door toepassing van zijn geliefde allegorische exegese, zich uitsluitend op de Schrift te beroepen, zal hij niet spoedig naar andere steun omzien. Maar zodra de duidelijkheid der Schrift of haar erkenning als zodanig in het geding is – en dat is herhaaldelijk in de polemiek met Manichaeërs, Donatisten of Pelagianen het geval – dan verschijnt het beroep op de universele katholieke Kerk.

In zijn verhandeling tegen de Donatisten over de doop zegt hij b.v.: ,,Indien iemand op dit punt (nl. de kinderdoop) naar het goddelijk gezag zoekt – hoewel zeer terecht geloofd wordt, dat hetgeen door de universele Kerk gehandhaafd wordt, al is het niet door concilies ingesteld, maar wel altijd onderhouden, niet anders dan door het apostolisch gezag is overgeleverd – dan kunnen wij toch uit de besnijdenis des vleses naar waarheid gissen, welke werking het sacrament van de doop in de kleine kinderen heeft.'' [1]) De exegese van de kinderdoop uit de Heilige Schrift naar analogie van de besnijdenis noemt Augustinus maar een gissing; helemaal zeker is hij daarvan niet. Maar zijn zekerheid omtrent de kinderdoop betrekt hij uit wat in die merkwaardige tussenzin staat: wat door de gehele Kerk gehandhaafd wordt, ook al is het niet door concilies uitdrukkelijk vastgesteld, geldt als apostolisch. En wat apostolisch is, is immers schriftuurlijk. Zo neemt de kerkvader dan met vertrouwen de Heilige Schrift ter hand om uit de besnijdenis de kinderdoop te bewijzen. Die Schrift is wel het hoogste goddelijk gezag, waarmee hij in deze passage begint en eindigt, maar zij is in dit geval niet voldoende als ze niet door het algemene gevoelen der Kerk, dat met apostoliciteit gelijk staat, wordt gesteund. Wat praevaleert hier nu eigenlijk: de Schrift, de apostoliciteit of de universa Ecclesia? Niemand vermag dat uit te maken en Augustinus zou daartussen niet willen kiezen: zij vallen eenvoudig samen.

Uit de ereplaats, die de goddelijke en onfeilbare Schrift bij Augustinus inneemt, concludere men dan ook niet, dat men haar tegen de

---

[1]) *De baptismo contra Donatistas,* IV, 24, 31 (M.S.L. 43, 174): ,,Et si quisquam in hac re auctoritatem divinam quaerat, quanquam quod universa tenet Ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum est, nonnisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur: tamen veraciter conjicere possumus, quid valeat in parvulis Baptismi sacramentum, ex circumcisione carnis."

Kerk zou mogen uitspelen. Dat komt bij de kerkvader niet op. Zeker, haar gezag is ver verheven boven alle andere geschriften, zelfs boven concilies. Maar ook boven dat der universa Ecclesia? Hij stelt zelfs deze vraag niet. Men lette op de volgende uiteenzetting: ,,Wie weet niet dat de heilige, kanonieke Schrift, zowel het Oude als het Nieuwe Testament, binnen vaste grenzen is besloten en dat zij zozeer uitsteekt boven alle latere geschriften van bisschoppen, dat men volstrekt niet mag twijfelen of er over debatteren, of al wat in de Schrift geschreven staat wel waar of recht is? Daarentegen mogen de geschriften, die na het vaststellen van de kanon geschreven zijn of nog geschreven zullen worden, door het woord van wijzere mannen en van ieder die in de betreffende zaak meer ervaring heeft, voorts door het hogere gezag van andere bisschoppen en door de ervaring van grotere geleerden en ook door concilies worden gelaakt, als zij op enig punt van de waarheid mochten afwijken. En die concilies, die in afzonderlijke streken op provincies worden gehouden, moeten zonder enige twijfel wijken voor het gezag van plenaire concilies, die uit de hele christelijke wereld worden gehouden. En vroegere plenaire concilies worden dikwijls verbeterd door latere. Door een of andere bewijsvoering worden dan dingen open gelegd die nog toegesloten waren, en gekend die nog verborgen waren; zonder enige schijn van goddeloze trots, zonder enige hardnekkige hoogmoed, zonder enige strijd van jaloerse nijd, maar met heilige nederigheid, in de katholieke vrede en met christelijke liefde.''[1])

Het is duidelijk, dat Augustinus de geschriften van bisschoppen geenszins onfeilbaar acht. Zelfs mogen algemene concilies de uitspraken van regionale en vroegere algemene concilies corrigeren. Maar is hier sprake van echte kritiek? Acht de kerkvader een fundamentele reformatie op grond van de Schrift mogelijk t.a.v. hetgeen kerkvaders en concilies hebben geleerd? Hij spreekt slechts over beter

---

[1]) *De bapt.* II, 3, 4. (M.S.L., 43, 128): ,,Quis autem nesciat sanctam Scripturam canonicam, tam Veteris quam Novi Testamenti, certis suis terminis contineri, eamque omnibus posterioribus episcoporum litteris ita praeponi, ut de illa omnino dubitari et disceptari non possit, utrum verum vel utrum rectum sit, quidquid in ea scriptum esse constiterit; episcoporum autem litteras quae post confirmatum canonem vel scriptae sunt vel scribuntur, et per sermonem forte sapientiorum cujuslibet in ea re peritioris, et per aliorum episcoporum graviorem auctoritatem doctiorumque prudentiam, et per concilia licere reprehendi, si quid in eis forte a veritate deviatum est: et ipsa concilia quae per singulas regiones vel provincias fiunt, plenariorum conciliorum auctoritati quae fiunt ex universo orbe christiano, sine ullis ambagibus cedere: ipsaque plenaria saepe priora posterioribus emendari; cum aliquo experimento rerum aperitur quod clausum erat, et cognoscitur quod latebat; sine ullo typho sacrilegae superbiae, sine ulla inflata cervice arrogantiae, sine ulla contentione lividae invidiae, cum sancta humilitate, cum pace catholica, cum charitate christiana."

begrip, opheldering van wat nog niet geheel duidelijk was en alles wordt besloten binnen de katholieke vrede, die niet mag en ook niet zal verstoord worden. Ziehier reeds in beginsel de katholieke opvatting van de steeds rijkere en duidelijker ontwikkeling der leerstellingen. Er heeft slechts een ontplooiing plaats van wat altijd en overal en door allen geloofd is. Augustinus heeft de beroemde grondregel van Vincentius van Lerinum reeds met andere bewoordingen geformuleerd.

Men zegge dan ook niet, met dr. Polman: ,,Ook de kerk is voor Augustinus niet onfeilbaar. Dit is het uitsluitend praerogatief van de Heilige Schrift." [1]) De kerkvader zou hem dat niet toegeven. Zeker, bisschoppen en zelfs concilies zijn niet onfeilbaar – Augustinus heeft zich althans, bij mijn weten, nooit zo uitgedrukt. Maar terwijl hij enerzijds, zoals wij zagen, toegeeft dat zelfs plenaire concilies door latere kunnen worden geëmendeerd, kent hij anderzijds aan die concilies een beslissend gezag toe. Hij zegt van zulk een concilie niet alleen, dat het een heilzame mening heeft bevestigd en twijfel weggenomen [2]) en dat het de waarheid met zijn gezag en kracht heeft bekleed [3]), maar hij verklaart zelfs dat het alleen veilig is, zich te houden aan hetgeen daar, onder de bestiering van onze Heer en God en Zaligmaker Jezus Christus en met instemming der universele Kerk bekrachtigd is.[4]) Zo brengt Augustinus het gezag van een plenair concilie toch wel heel dicht in de nabijheid van dat der universa Ecclesia, ja schijnt het er mee te laten samenvallen.[5]) Wat is echter die universa Ecclesia? Zij is nog meer dan alle bisschoppen en concilies tezamen. Zij is een goddelijke, heilige en eeuwige grootheid, zij is het lichaam van Christus zelf, die haar Hoofd is, zij is van alle plaatsen en alle tijden. Haar katholiciteit is zichtbaar in de wereld en aantoonbaar uit de Schrift. Daarop beroemt Augustinus zich tegenover de ketters, wier kerken altijd maar op enkele plaatsen zijn en die geen waarborgen van apostolische oud-

[1]) Polman, *a.w.*, blz. 65.

[2]) *De bapt.*, I, 7, 9 (M.S.L. 43, 114): ,,...ut diu conciliorum in suis quibusque regionibus diversa statuta nutaverint, donec plenario totius orbis concilio, quod saluberrime sentiebatur, etiam remotis dubitationibus, firmaretur."

[3]) *De bapt.*, II, 9, 14 (M.S.L. 43, 135): ,,[Veritas]... non solum inventa est, sed etiam ad plenarii concilii auctoritatem roburque perducta."

[4]) *De bapt.*, VII, 53, 102 (M.S.L. 43, 242): ,,Sed nobis tutum est, in ea non progredi aliqua temeritate sententiae, quae nullo in catholico regionali concilio coepta, nulla plenario terminata sunt: id autem fiducia securae vocis asserere, quod in qubernatione Domini Dei et Salvatoris Jesu Christi, universalis Ecclesiae consensione roboratum est.

[5]) P. Batiffol, *Le catholicisme de Saint Augustin*, Paris 1929[4], p. 36 gaat zelfs zo ver te zeggen: ,,Augustin voit dans le concile plénier une réprésentation adéquate de la Catholica."

heid of kanonieke schriftuurlijkheid kunnen tonen. In die katholieke eenheid is de Kerk tegelijk apostolisch en schriftuurlijk en hoewel ook hier het woord „onfeilbaar'' niet valt, is de gedachte daaraan wel aanwezig.

Hoor wat de kerkvader de Donatisten voorhoudt: „Als Christus' Kerk door de goddelijke en meest zekere getuigenissen van de kanonieke Schriften onder alle volkeren is aangetoond, – wat diegenen ook mogen aanvoeren en waaruit ze ook mogen voorlezen, die zeggen: „Zie, hier is Christus, of zie daar!'' – laten wij dan liever, als we zijn schapen zijn, naar de stem van onze Herder luisteren, die zegt: „Gelooft hen niet'' (Matth. 24 : 23). Die enkele kerken van de Donatisten worden immers bij vele volken, waar de katholieke Kerk wèl is, niet aangetroffen; maar deze is overal, ook waar zij niet voorkomen. Daarom moeten wij haar zoeken in de heilige kanonieke Schriften.'' [1])

Men lette op de wederkerigheid der argumenten in deze redenering. Christus' Kerk is katholiek, omdat ze schriftuurlijk is en ze is schriftuurlijk, omdat ze katholiek is. De Schrift heeft gezegd, dat zij onder alle volken zou worden verbreid. Dat is thans inderdaad het geval: welnu, zij is dus naar de Schriften. Daarom is Christus niet bij de ketters, maar bij de Kerk. Augustinus beweegt zich heen en weer tussen onfeilbaar schriftgezag en kerkgezag. Dat ook dit laatste onfeilbaar is zegt hij niet; hij bewaart op dit punt een opmerkelijke terughoudendheid, maar gaat tot de uiterste grens, waar het gezegd zou kunnen worden, want in bepaalde gevallen laat hij het gezag der Kerk treden in de plaats van het gezag der Schrift.

Dat merken wij op in zijn weerlegging van de Donatist Cresconius. Het gaat hier over het herdopen van bekeerde ketters. „Ofschoon van deze zaak geen voorbeeld met zekerheid uit de kanonieke Schriften kan te voorschijn worden gebracht, houden wij toch ook hierin de waarheid van die Schriften vast, als wij doen wat de universele Kerk al heeft goedgedacht, die juist door het gezag van die Schriften wordt aanbevolen. Laat dan, aangezien de Heilige Schrift niet kan falen, elk die vreest door de duisternis van deze kwestie misleid te worden, die Kerk daarover raadplegen, want zij wordt

---

[1]) *De unitate ecclesiae*, III, 6 (M.S.L. 43, 395): „Si autem Christi ecclesia canonicarum Scripturarum divinis et certissimis testimoniis in omnibus gentibus designata est: quidquid attulerint, et undecumque recitaverint qui dicunt „Ecce hic est Christus, ecce illic", audiamus potius, si oves ejus sumus, vocem pastoris nostri dicentis „Nolite credere" (Matth. 24 : 23). Illae quippe singulae in multis gentibus, ubi ista est, non inveniuntur: haec autem qui ubique est, etiam ubi illae sunt invenitur. Ergo in Scripturis sanctis canonicis eam requiramus."

ondubbelzinnig door de Heilige Schrift aangewezen. Betwijfelt ge echter of de Kerk, die over alle volken geweldig talrijk verbreid is, door de Heilige Schrift wel wordt aanbevolen... dan zal ik u met vele overduidelijke getuigenissen uit diezelfde autoriteit overladen." [1])

De redenering is als volgt: De Heilige Schrift zegt niets duidelijks over het herdopen van ketters, maar wel wijst zij ondubbelzinnig de universele Kerk aan. Uit haar verbreiding over alle volken blijkt dat deze Kerk schriftuurlijk is. Derhalve is wat haar goed dunkt ook schriftuurlijk en men kan veilig op haar gezag afgaan.

Het is niet alleen schriftuurlijk, het is ook apostolisch. Over dezelfde kwestie van de ketterdoop zegt Augustinus elders: „De apostelen hebben daarover wel is waar niets naders geleerd, maar men moet geloven dat die gewoonte... haar oorsprong heeft in hun overlevering, zoals er trouwens veel dingen zijn, die de gehele Kerk onderhoudt en waarvan men deswege terecht gelooft dat het leringen zijn, die van de Apostelen stammen, ook al vindt men ze niet beschreven." [2])

Bij het schriftgezag is voortdurend de uitlegging der Schrift in het geding. Er is immers geen schriftgezag als er geen uitlegging is. Maar hoe komen wij aan de ware uitlegging, m.a.w. hoe wordt de Heilige Schrift waarlijk als gezaghebbend hanteerbaar? Door de Kerk! In zijn geschrift tegen de brief van de Donatist Parmenianus kondigt Augustinus op zeker ogenblik aan, dat hij nader zal ingaan op de getuigenissen der Schrift ter weerlegging van allerlei dwalingen der Donatisten: „Naar mijn mening is nu het ogenblik gekomen om nauwkeurig te letten op de getuigenissen der Schriften – door de slechte uitlegging daarvan misleiden zij de eenvoudigen – en naar de mate dat God het ons geeft ze te openen overeenkomstig het begrip van de katholieke waarheid." [3]) De katholieke waarheid is dus

---

[1]) *Contra Cresconium Donatistam*, I, 33, 39 (M.S.L., 43, 466): „Proinde, quamvis hujus rei certe de Scripturis canonicis non proferatur exemplum; earumdem tamen Scripturarum etiam in hac re de nobis tenetur veritas, cum hoc facimus quod universae jam placuit Ecclesiae, quam ipsarum Scripturarum commendat auctoritas: et quoniam sancta Scriptura fallere non potest, quisquis falli metuit hujus obscuritate quaestionis, eamdem ecclesiam de illa consulat, quam sine ulla ambiguitate sancta Scriptura demonstrat. Si autem dubitas quod Ecclesiam quae per omnes gentes numerositate copiosissima dilatatur haec sancta Scriptura commendat... multis te manifestissimis testimoniis ex eadem auctoritate onerabo."

[2]) *De bapt.*, XXII, 31 (M.S.L. 43, 192): „Apostoli autem nihil quidem exinde praeceperunt: sed consuetudo illa... ab eorum traditione exordium sumpsisse credenda est, sicut sunt multa quae universa tenet Ecclesia, et ob hoc ab Apostolis praecepta bene creduntur, quamquam scripta non reperiantur."

[3]) *Contra epistulam Parmeniani*, I, 14, 21 (M.S.L. 43, 50): „Sed jam tempus est, quantum existimo, ipsa testimonia Scripturarum, quae mal interpretando decipiunt impe-

de hermeneutische regel bij het gebruik der Schrift en bij deze arbeid vertrouwt Augustinus op de hulp Gods.

Hij denkt er evenwel niet aan zijn eigen exegese voor onfeilbaar te verklaren, noch zich aan de uitspraken van enig leraar onvoorwaardelijk te binden, allerminst aan een ketter, maar ook aan geen katholiek, wanneer die niet met de Heilige Schrift in overeenstemming is. ,,Niemand zegge mij: Dat heeft Donatus gezegd of dat heeft Parmenianus gezegd of Pontius of wie ook van die lieden. Want men mag zelfs niet met katholieke bisschoppen instemmen, als die bij geval op een of ander punt falen en een mening hebben, die tegen de kanonieke Schriften van God ingaat.'' Toch is het met de fouten van katholieke bisschoppen anders gesteld dan met die van ketters, zolang zij de eenheid der Kerk bewaren. Dan kunnen er geen grote ongelukken gebeuren. Augustinus vervolgt: ,,Maar als zij, wanneer dit hun overkomt, de band der eenheid en der liefde bewaren, dan zal bij hen geschieden wat de apostel zegt: ,En indien gij op enig punt een ander inzicht hebt, dan zal God u ook dat openbaren' (Fil. 3 : 15).'' [1]) Wederom blijkt dat binnen de eenheid der universele Kerk de garantie voor de goddelijke waarheid gevonden wordt en dat daar het rechte verstaan der Schrift nooit verloren kan gaan. Er kunnen vergissingen plaats hebben, maar echte afval van de Schrift is daar voor de kerkvader ondenkbaar. Blijven in de katholieke Kerk, blijven bij de Schrift, verlicht worden door Gods Geest – het grijpt bij hem alles zo onlosmakelijk ineen, dat iedere ernstige collisie apriori uitgesloten is. Schriftgezag en kerkgezag – waar is de tegenstelling en waar eigenlijk de rangorde?

Voor het blijven in de katholieke waarheid bij de uitlegging der Schrift is de regula fidei, het doopsymbool, een uitnemend hulpmiddel. In zijn onvoltooide werk ,,Over Genesis naar de letter'' laat Augustinus dan ook een uiteenzetting van deze regula, die vrijwel overeenkomt met de Apostolische Geloofsbelijdenis, voorafgaan aan de behandeling van dat bijbelboek. Hij leidt haar in met deze woorden: ,,Over de verborgenheden der natuur, waarvan wij erkennen dat de almachtige God haar als een bouwmeester gemaakt heeft,

---

ritos, diligenter attendere, et quantum Dominus donat, secundum intellectum catholicae veritatis aperire."

[1]) De *unit. eccl.* XI, 28 (M.S.L. 43, 410 seq.): ,,Nemo mihi dicat: O quid dixit Donatus, o quid dixit Parmenianus, aut Pontius, aut quilibet illorum! Quia nec catholicis episcopis consentiendum est, sicubi forte falluntur, ut contra canonicas Dei Scripturas aliquid sentiant. Sed si custodito unitatis et charitatis vinculo in hoc incident, fiet in eis quod Apostolus ait: ,Et si quid aliter sapitis, hoc quoque Deus vobis revelabit' (Philipp. III, 15)."

moet men niet met stellige beweringen, maar vragenderwijs handelen, vooral in de Boeken die het goddelijk gezag ons aanbeveelt, waarin het vermetel beweren van een onzekere en twijfelachtige mening nauwelijks aan de beschuldiging van heiligschennis ontkomt. Toch moet dit aarzelend vragen niet buiten de grenzen van het katholieke geloof gaan. En daar veel ketters gewoon zijn hun uitlegging van de goddelijke Schriften naar hun eigen mening toe te halen, die buiten het geloof van de katholieke leer valt, moet aan de behandeling van dit boek een korte uiteenzetting van het katholieke geloof vorafgaan." [1])

Terecht wijst dr. Polman er tegenover F. Hoffmann op, dat de regula fidei volgens Augustinus' opvatting niet in het geloofsbewustzijn der Kerk, maar in de Schrift zelf gegrond is. Zij is immers niet anders dan een korte samenvatting van de Schrift.[2]) Dat neemt niet weg, dat zij tegelijk de uitdrukking is van het katholieke geloof en als zodanig de leidraad is van het kerkelijke gezag bij de exegese. Uiteraard brengt Augustinus deze regula alleen ter sprake bij de verklaring van duistere schriftplaatsen, maar het volgen van de regula fidei is toch, juist vanwege dat kerkelijke gezag, iets meer dan – gelijk Polman meent – een speciale toepassing van een van Augustinus' exegetische hoofdregels: verklaar de duistere plaatsen der Schrift met behulp van de duidelijke.

Dit blijkt b.v. uit een passage in „De christelijke wetenschap". De kerkvader heeft het daar over dubbelzinnige bewoordingen in de Schrift. Eerst geeft hij de raad: „Men raadplege de regel des geloofs, die men ontvangen heeft uit de duidelijke Schriftplaatsen en door het gezag der kerk." Hij zet dan nader uiteen hoe men bij het vergelijken van Schriftplaatsen te werk moet gaan en voegt daar enige voorbeelden aan toe waarvan het eerste is naar aanleiding van Joh. 1: 1 en 2. „De ketters willen niet belijden dat het Woord God is, op grond van deze onderscheiding: ‚In den beginne was het Woord en het Woord was bij God en God was' en dan een nieuwe zin: ‚Dit Woord was in den beginne bij God'. Maar dit is te verwerpen

[1]) *De Genesi ad litteram*, imperfectus liber, I, 1 (M.S.L. 34,219 seq.): „De obscuris naturalium rerum, quae omnipotente Deo artifice facta sentimus, non affirmando, sed quaerendo tractandum est; in Libros maxime quos nobis divina commendat auctoritas, in quibus temeritas asserendae incertae dubiaeque opinionis, difficile sacrilegii crimen evitat: ea tamen quaerendi dubitatio catholici fidei metus non debet excedere. Et quoniam multi haeretici ad suam sententiam, quae praeter fidem est catholiciae disciplinae, expositionem Scripturarum divinarum trahere consueverunt; ante tractationem hujus libri catholica fides breviter explicanda est."

[2]) Vgl. Polman, *a.w.*, blz. 219 vlg. F. Hoffmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*, München 1935, S. 187.

volgens de regel des geloofs, die ons de volkomen gelijkheid der Drieeenheid voorschrijft. Wij moeten dus zeggen: ‚En het Woord was God' en daaraan verbinden: ‚Dit was in den beginne bij God'".[1]) Het merkwaardige is nu, dat Augustinus de verklaring van deze tekst niet afleidt uit andere Schriftplaatsen of uit de context – wat hij bij de volgende voorbeelden wèl doet – maar uitsluitend uit de regula fidei. Zozeer hebben de regula met haar kerkelijke autoriteit en de duidelijke plaatsen der Schrift met haar goddelijke autoriteit voor hem gelijke waarde. Hij wendt beide met evenveel vrijmoedigheid aan, al naar hij het nodig acht. Het is opnieuw een teken, hoe licht schriftgezag en kerkgezag bij hem afwisselen en hoe onbeschroomd hij het laatste in de plaats stelt van het eerste. Er bestaat voor hem hier generlei tegenspraak en geen probleem.

Illustratief voor de verwikkeling van schriftgezag en kerkgezag is ook de manier, waarop Augustinus de Manichaeër Faustus te lijf gaat. Als Faustus door een schriftbewijs in het nauw gebracht wordt, heeft hij niets anders in te brengen dan dat het vals is. „Bent u dan soms zelf de regel der waarheid? En al wat er tegen u wordt ingebracht, is dat onwaar?" Gesteld nu dat er iemand komt die beweert, dat juist het boek, waarin Faustus zijn kracht zoekt, vals is – wat dan? „Wat voor oorsprong van het boek, dat u te voorschijn hebt gehaald, wat voor oudheid, wat voor successiereeks zult u als getuige kunnen voorbrengen? Want als u dat probeert, dan zult u niets vermogen en bovendien ziet u hier wat het gezag der katholieke Kerk vermag. Dat wordt van de onwrikbaar gevestigde zetels der apostelen af tot op de huidige dag toe bekrachtigd door de reeks van elkander opvolgende bisschoppen en door de eenstemmigheid van tal van volken. Wanneer derhalve over de betrouwbaarheid van afschriften een kwestie ontstaat, zoals bij sommige het geval is – het zijn maar weinige verschillen in betekenis en ze zijn aan de bijbelgeleerden zeer goed bekend – dan moet òf over onze twijfel worden beslist op grond van handschriften uit andere gebieden, waar die opvatting vandaan komt, òf, in geval ook de handschriften onderling verschillen, aan de meerderheid der handschriften boven de minderheid en aan de oudere boven de jongere de voorkeur

---

[1]) *De doctr. chr.*, III, 2, 2: „...consulat regulam fidei quam de Scripturarum planioribus locis et Ecclesiae auctoritate percepit". 3. „Illa haeretica distinctio ‚In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat', ut alius sensus sit ‚Verbum hoc erat in principio apud Deum', non vult Verbum Deum confiteri. Sed hoc regula fidei refellendum est, qua nobis de Trinitatis aequalitate praescribitur ut dicamus ‚Et Deus erat Verbum'; deinde subjungamus ‚Hoc erat in principio apud Deum' (Joan. I, 1, 2)."

worden gegeven. En als men over het verschil dan nòg onzeker is, dan raadplege men de oorspronkelijke taal, waaruit dat stuk vertaald is. Op die manier trachten zij, die iets te weten willen komen dat hen bezig houdt in de heilige Schriften, die door zo groot gezag bevestigd zijn, beter onderricht te worden en twist te vermijden".[1])

Terwijl de ketters, zo betoogt Augustinus, niets anders hebben dan hun eigen, willekeurige mening en al wat daar tegen in gaat alleen maar voor vals kunnen uitkrijten, staat de Kerk, dank zij haar apostolische traditie en gesteund door de bisschoppelijke successie en de eenstemmigheid der volken, op de vaste bodem der Schrift. En mocht over de tekst daarvan al eens een meningsverschil ontstaan – doch dat komt maar sporadisch voor – dan wordt dat steeds bevredigend opgelost. Men krijgt de indruk, dat de kerkvader hier tegenover de ketters een al te ideële tekening geeft van de wijze waarop men in de Kerk met de Schrift omgaat; de historie leert tenminste wel anders. Ten duidelijkste blijkt weer, dat de katholieke eenheid en het gezag der Kerk een bovenpersoonlijke garantie bieden voor de rechte uitlegging der Schrift. Augustinus idealiseert de Kerk en weet daardoor ieder conflict tussen schriftgezag en kerkgezag te vermijden.

Zelfs van enig onderscheid tussen schriftgezag en kerkelijk gezag is in de grond der zaak nauwelijks sprake. Augustinus gebruikt voor de kanonieke boeken gaarne de typerende uitdrukking, dat ze „in het gezag der Kerk zijn opgenomen". Dat betekent niet, dat het kerkgezag boven de Schrift uitgaat, maar wel dat de Kerk een uitspraak doet over haar waarheidsgehalte, nu voortaan op haar steunt en haar omgekeerd met haar gezag dekt. Zo betwist de kerkvader de Manichaeërs de apokriefe boeken van het Nieuwe Testament, „die ik weet niet door wat voor verhaaltjesflikkers op naam van de apostelen zijn geschreven. Maar ze hadden in de dagen van hun auteurs wel verdiend in het gezag der Kerk te worden opgenomen

[1]) *Contra Faustum*, XI, 2 (M.S.L. 246): „Tu es ergo regula veritatis? quidquid contra te fuerit, non est verum?... quam libri a te prolati originem, quam vetustatem, quam seriem successionis testem citabis? Nam si hoc facere conaberis, et nihil valebis et vides in hac re quid Ecclesiae catholicae valeat auctoritas, quae ab ipsis fundatissimis sedibus Apostolorum usque ad hodiernum diem succedentium sibimet episcoporum serie, et tot populorum consensione firmatur. Itaque si de fide exemplarium quaestio verteretur, sicut in nonnullis, quae et paucae sunt, et sacrarum Litterarum studiosis notissimae sententiarum varietates; vel ex aliarum regionum codicibus, unde ipsa doctrina commeavit, nostra dubitatio dijudicaretur, vel si sibi quoque codices variarent, plures paucioribus, aut vestustiores recentioribus praeferrentur: et si adhuc esset incerta varietas, praecedens lingua, unde illud interpretatum est, consuleretur. Hoc modo quaerunt, qui quod eos movet in Scripturis sanctis, tanta auctoritate firmatis, in venire volunt, ut habeant unde instruantur, non unde rixentur."

als de heilige en geleerde mannen, die toen leefden en dergelijke zaken konden onderzoeken, erkend hadden dat zij de waarheid spraken'' [1]). Een boek, dat door de Kerk kanoniek is verklaard, behoort vanaf dat ogenblik tot de auctoritas Ecclesiae. Wat de Kerk daaruit leert, heeft hetzelfde goddelijke gezag als de Schrift zelf. Het onderscheid tussen schriftgezag én kerkgezag is verdwijnend gering.

Over de geldigheid van kerkelijke gebruiken heeft dan ook, voor zover de Schrift daarover geen duidelijke aanwijzing verschaft, de Kerk te beslissen. Een zekere Januarius had aan Augustinus vragen gesteld over de volgorde van liturgische plechtigheden in de laatste vastenweek. Het antwoord luidt: ,,Als het gezag der Heilige Schrift het voorschrijft, moeten we niet aarzelen zo te doen als wij het lezen, en verder moeten we er niet over discussiëren hoe wij moeten doen, maar hoe wij het sacrament moeten verstaan. Hetzelfde geldt voor het geval dat heel de Kerk overal ter wereld iets pleegt te onderhouden. Want ook om die reden is het allerbrutaalste waanzin er over te twisten, of we het wel zo moeten doen. Maar noch het een noch het ander doet zich voor in de kwestie die u in het midden brengt. Blijft dus over dat het behoort tot een derde categorie van gebruiken, die van plaats tot plaats en van streek tot streek variëren. Laat ieder dan doen, wat hij aantreft in de kerk, die hij bezoekt. Want geen van die dingen geschiedt tegen het geloof in of tegen gebruiken, die om de een of andere reden beter zijn.'' [2])

Hier staan dus gebruiken, die op een duidelijke Schriftuitspraak zijn gebaseerd, gelijkwaardig naast zulke, die door de universele Kerk worden onderhouden. Het laat zich immers voor Augustinus niet denken, dat er algemene kerkelijke gebruiken zouden bestaan, die met de Schrift in tegenspraak zijn. Bij ontstentenis van een duidelijke schriftuurlijke aanwijzing houde men zich aan het plaatselijk gebruik.

---

[1]) *Contra Faustum*, XXII, 79 (M.S.L. 42, 452): ,,Legunt scripturas apocryphus Manichaei, a nescio quibus sutoribus fabularum sub Apostolorum nomine scriptas: quae suorum scriptorum temporibus in auctoritatem Ecclesiae recipi mererentur, si sancti et docti homines, qui tunc in hac vita erant et examinare talia poterant, eos vera locutus esse cognoscerent."

[2]) *Ep.* 54 (M.S.L., 33, 202 seq.): ,,Ad haec itaque respondeo, ut qui horum sit faciendum, si divinae Scripturae praescribit auctoritas, non sit dubitandum quin ita facere debeamus ut legimus, ut jam non quomodo faciendum, sed quomodo Sacramentum intelligendum sit, disputemus. Similiter etiam si quid horum tota per orbem frequentat Ecclesia: nam et hinc quin ita faciendum sit, disputare insolentissimae incaniae est. Sed neque hoc, neque illud inest in eo quod tu quaeris. Restat igitur ut de illo tertio genere sit, quod per loca regionesque variatur. Faciat ergo quisque quod in ea Ecclesia in quam venit, invenerit. Non enim quidquam eorum contra fidem fit, aut contra mores hinc vel inde meliores."

Nu betreft het hier geen zaken, waar de kerkvader zich bijzonder druk om wil maken. Indien men echter zou menen, dat hij alleen in dergelijke vragen van kerkelijke praktijk, bij gebrek aan een afdoend voorschrift in de Heilige Schrift, de beslissing aan de Kerk zou willen overlaten, vergist men zich. Wij zagen reeds, dat in de kwestie van het herdopen van ketters, die toch reeds een sterker leerstellig gehalte heeft, het algemene kerkelijke gevoelen voor hem doorslaggevend is.[1]) Een nog meer ingrijpende dogmatische vraag is die der erfzonde. Daarover handelt Augustinus o.m. in zijn tractaat tegen de Pelagiaan Julianus van Eclanum. Eerst bewijst hij uit de practijk van de kinderdoop het feit der erfzonde en haalt daarvoor vele schriftplaatsen aan. Daarna komt hij terug op een vroegere uitspraak in zijn ,,Huwelijk en begeerte'', dat het moeilijk is te begrijpen of onder woorden te brengen, hoe de zonden der ouders op de kinderen worden overgebracht. Julianus heeft Augustinus' woorden verdraaid en er van gemaakt, dat hij gezegd zou hebben dat het helemaal niet te begrijpen of onder woorden te brengen zou zijn. Nu vervolgt de kerkvader: ,,Maar al zou het door geen enkel begrip worden uitgevorst en door geen woorden uitgelegd, toch is waar hetgeen door het waarachtige katholieke geloof gepredikt en in heel de Kerk geloofd wordt. Zij zou immers bij de kinderen harer gelovigen de duivel niet door bezwering of beademing uitbannen, als ze hen niet ontrukte aan de macht der duisternis en aan de vorst des doods. Dat heb ik betoogd in mijn boek ,,Huwelijk en begeerte'', waarop u zogenaamd een antwoord geeft. Maar dàt hebt u niet durven vermelden! Als u deze uitbanning, waardoor de vorst der wereld ook uit de kleine kinderen wordt uitgeworpen, had willen tegenspreken, dan zou u zelf als het ware door heel de wereld moeten worden uitgebannen. Tevergeefs richt ge uw draaierijen met holle argumenten niet tegen mij, maar tegen onze gemeenschappelijke geestelijke moeder. Zij heeft u nu eenmaal niet anders gebaard dan ze gedaan heeft, al wilde u het zo niet. U verbeeldt u, dat u tegen haar schoot gewapend bent met pijlen, die scherp genoeg zijn. U gaart argumenten bijeen uit Gods rechtvaardigheid tégen Gods rechtvaardigheid, uit Gods genade tégen Gods genade. Want dàn is er de waarachtige rechtvaardigheid Gods, als het zware juk op de zonen van Adam vanaf de dag dat ze uit de schoot van hun moeder voortkwamen, niet onrechtvaardig is (Jezus Sirach 40 : 1). Maar hoe kan dat zware juk niet onrechtvaardig zijn, als er in de kinderen geen

[1]) Zie boven, blz. 43.

enkel kwaad aanwezig is, waarom ze rechtvaardigerwijze door dat zware juk worden gedrukt? En dàn is er de ware genade Gods als zij metterdaad verwezenlijkt, wat met woorden gezegd wordt. Maar hoe kan dat gebeuren, als zij bij een kind de bezwering uitoefent en weet dat wat zij verjaagt bij hem niet bestaat; als zij het wast [door de doop] en weet dat wat zij afwast niet bestaat? [1])

Wij zien Augustinus hier de kerkelijke praktijk van het exorcisme aanvoeren om de moeilijk te begrijpen en uit te leggen zaak van de erfzonde te verdedigen en de Schrift te ondersteunen. Als Augustinus in geloofszaken met de Schrift niet klaar komt, beroept hij zich onbekommerd op de Kerk. Er is een tweede gezagsinstantie groeiende, die naast de Schrift komt te staan. Zij overheerst die nog niet, gelijk in later tijden zou gebeuren. Veeleer dient zij om de waarheid der Schrift buiten twijfel te stellen, haar duistere plaatsen te doorlichten, haar leemten aan te vullen. Zo staat het kerkgezag in nevenschikking naast het schriftgezag. De moeilijkheid, die hier ligt, roert de kerkvader niet aan.

Van zijn erkenning der katholieke Kerk als gezagsinstantie voor het geloof getuigt tenslotte de beroemde, veel geciteerde en veel misverstane uitspraak in zijn geschrift tegen de Fundamentbrief der Manichaeërs: „Ik althans zou het Evangelie niet geloven, indien het gezag der katholieke Kerk mij niet bewoog.” [2]) Het is de verdienste van dr. Polman dat hij voor de interpretatie van deze woorden aandacht heeft geschonken aan het verband waarin ze voorkomen, iets wat doorgaans wordt nagelaten en dat dan ook tot foutieve conclusies aanleiding kan geven. Zo hebben de reformatoren Augustinus laten zeggen, dat de Kerk, opgevat als de gemeen-

---

[1]) *Contra Julianum Pelagianum* VI 5, 11 (M.S.L. 44, 829): „Sed etsi nulla ratione indagetur, nullo sermone explicetur, verum tamen est quod antiquitus veraci fide catholica praedicatur et creditur per Ecclesiam totam; quae filios fidelium nec exorcizaret, nec exsufflaret, si non eos de potestate tenebrarum et a principe mortis erueret; quod in libro meo, cui velut respondes, a me positum est (De Nupt. et concup. I, 22): sed id tu commemorare timuisti, tamquam ipse ab orbe toto exsufflandus esses, si huic exsufflationi qua princeps mundi et a parvulis ejicitur foras, contradicere voluisses. Frustra te intorques argumentationibus vanis, non adversus me, sed adversus communem matrem spiritualem; quae non te aliter peperit, quam sicut jam non vis ut pariat; contra cujus viscera satis acutis telis tibi videris armatus, de justitia Dei contra justitiam Dei, de gratia Dei contra gratiam Dei colligens argumenta. Tunc enim est vera Dei justitia, si grave jugum super filios Adam a die exitus de ventre matris eorum (*Eccli.* XL, 1) non sit injustum. Quomodo autem non est injustum jugum grave, si nullum est in parvulis malum, propter quod juste jugo premantur gravi? Tunc est vera Dei gratia, si hoc rebus exhibeat, quod verbis sonat. Quomodo autem hoc facit, si eum exsufflat in quo novit non esse quod pellat, si eum lavat in quo novit non esse quod abluat?”

[2]) *Contra epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti*, V, 6 (M.S.L. 42, 176): „Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas.”

schap van alle gelovigen, voor hem alleen de aanleiding was om tot het geloof te komen.[1]) Deze interpretatie is even onhoudbaar als die van rooms-katholieken, die er uit lezen dat hij het gezag der geïnstitueerde Kerk met haar authentieke uitlegging boven de Schrift stelde.[2])

Dr. Polman meent nu, dat Augustinus zich in zijn betoog slechts verplaatst in de gedachtengang van iemand die behoort tot de massa, die slechts verkeert in het aanvangsstadium van het geloof, dat nog op uiterlijke autoriteit moet steunen. De eigenlijke Augustinus zou echter behoren tot de geestelijke mensen, die niet meer op gezag van mensen of van de Kerk geloven, maar krachtens een innerlijke, door de Geest gewekte overtuiging verstaan en een persoonlijke band met de Heilige Schrift hebben; en dat zou ook blijken uit tal van plaatsen, waar de kerkvader het goddelijk gezag van de Schrift boven iedere andere autoriteit stelt. Volgens dr. Polman kan de beroemde uitspraak – die bovendien uit Augustinus' vroege periode, omstreeks 397, dateert – niet als karakteristiek voor diens gevoelen worden aangemerkt.[3]) Het is evenwel zeer de vraag of men zulk een scheiding in Augustinus' standpunt mag aanbrengen. Ik meen dat het verband, waarin de uitspraak voorkomt, zulks niet toelaat. Daartoe moeten wij een groot gedeelte uit het betreffende geschrift in extenso weergeven en analyseren; het belang van de zaak moge de uitvoerigheid rechtvaardigen.

In zijn debat met de Manichaeërs gaat Augustinus methodisch zo te werk – omdat hij zelf vroeger in hun dwalingen gevangen is geweest – dat hij de waarheid zal zoeken, alsof geen van beide partijen die nog gevonden had. Op die manier zal er van weerszijden met klare en redelijke argumenten gewerkt moeten worden. Hij zet dan uiteen hoe het in de katholieke Kerk met het geloof gesteld is.

,,In de katholieke Kerk – om de zuiverste wijsheid maar achterwege te laten, waartoe maar weinig geestelijke mensen in dit leven kunnen geraken om haar wel is waar voor een gering deel, omdat ze maar mensen zijn, maar toch zonder twijfeling te leren kennen; de overige massa wordt immers niet beveiligd door het levendige begrijpen, maar door het eenvoudige geloven – om dus die wijsheid

[1]) Vgl. Luther, *Resolutiones super propositionibus Lipsiae disputatis*, W.A., II, p. 430. Calvijn, *Inst.*, I, 7, 3.

[2]) Zo Hendrik VIII van Engeland, Joh. Eck, Albertus Pighius e.a. Zie voor de bewijsplaatsen: P. Polman, *L'élément historique dans la controverse réligieuse du XVIe siècle*, Gembloux 1932, p. 289 v.v.

[3]) Polman, *a.w.*, blz. 208–213.

achterwege te laten, waarvan u toch niet gelooft dat ze in de katholieke Kerk bestaat – in de katholieke Kerk dan zijn er veel andere dingen waardoor ik terecht in haar schoot bewaard word: de samenstemming der volken en stammen; de autoriteit die met wonderen is begonnen, door de hoop gevoed, door de liefde vermeerderd, door de oudheid bevestigd; de opvolging der priesters van de stoel van de apostel Petrus af, aan wie de Heer na zijn opstanding het weiden van zijn schapen heeft opgedragen, tot het huidige episcopaat toe; ten slotte de naam katholiek, die met recht alleen die Kerk heeft verkregen, te midden van zoveel ketterijen, zodat, hoewel alle ketters zich katholiek willen noemen, toch geen enkele ketter aan een vreemdeling, die naar de samenkomst van de katholieke Kerk zoekt, hem zijn eigen basiliek of kerkgebouw durft te wijzen. Zoveel grote en dierbare banden van de christennaam houden dus terecht een gelovig mens in de katholieke Kerk, ook al toont de waarheid zich nog niet zeer duidelijk vanwege onze traagheid van begrip of vanwege de schuld van onze levenswandel. Bij u echter, waar niets van dit alles is te vinden, dat mij nodigt en vasthoudt, klinkt alleen de belofte van de waarheid. Als die zo duidelijk wordt aangetoond, dat men niet in twijfel kan geraken, dan moet daar de voorkeur aan gegeven worden boven al die dingen, die mij in de katholieke Kerk vasthouden. Maar als zij alleen maar wordt beloofd en niet geschonken, dan zal niemand mij van dat geloof aftrekken, dat mijn ziel met zoveel sterke banden aan de christelijke religie bindt." [1])

Wij zien, dat Augustinus hier het door Polman gesignaleerde

---

[1]) *Contra epistulam Manichaei quam vocant Fundamenti*, IV, 5 (M.S.L. 42, 175): „In catholica enim Ecclesia, ut omittam sincerissimam sapientiam, ad cujus cognitionem pauci spirituales in hac vita perveniunt, ut eam ex minima quidem parte, quia homines sunt, sed tamen sine dubitatione cognoscant: caeteram quippe turbam non intelligendi vivacitas, sed credendi simplicitas tutissimam facit: ut ergo hanc omittam sapientiam, quem in Ecclesia esse catholica non creditis; multa sunt alia quae in ejus gremio me justissime teneant. Tenet consensio populorum atque gentium: tenet auctoritas miraculis inchoata, spe nutrita, charitate aucta, vetustate firmata: tenet ab ipsa sede Petri apostoli, cui pascendas oves suas post resurrectionem Dominus commendavit, usque ad praesentem episcopatum successio sacerdotum: tenet postremo ipsum Catholicae nomen, quod non sine causa inter tam multas haereses sic ista Ecclesia sola obtinuit, ut cum omnes haeretici se catholicos dici velint, quaerenti tamen peregrino alicui, ubi ad Catholicam conveniatur, nullus haereticorum vel basilicam suam vel domum audeat ostendere. Ista ergo tot et tanta nominis christiani charissima vincula recte hominem tenent credentem in catholica Ecclesia, etiamsi propter nostrae intelligentiae tarditatem vel vitae meritum veritas nondum se apertissime ostendat. Apud vos autem, ubi nihil horum est quod me invitet ac teneat, sola personat veritatis pollicitatio: quae quidem si tam manifesta monstratur, ut in dubium venire non possit, praeponenda est omnibus illis rebus, quibus in Catholica teneor; si autem tantummodo promittitur, et non exhibetur, nemo me movebit ab ea fide quae animum meum tot et tantis nexibus christianae religioni astringit."

onderscheid maakt tussen twee soorten katholieke gelovigen: de eenvoudigen, die geloven op gezag, en de geestelijke mensen, die de diepere waarheid hebben verworven. Maar hoewel de kerkvader zich natuurlijk tot de geestelijke mensen mag rekenen, hij zou het toch nooit zo voor die eenvoudigen hebben kunnen opnemen en nooit met zoveel overtuiging hebben kunnen spreken, als hij zich niet ten nauwste met hen verbonden gevoelde. Wel laat hij de diepere wijsheid voorlopig rusten, terwille van een fair debat met de Manichaeers, maar als hij zich bepaalt tot het eenvoudige geloven op gezag dan stelt hij zich toch eigenlijk niet op een andermans standpunt. Want dit is nu juist voor hem het rijke voorrecht van de katholieke Kerk: daar zijn wetenden en eenvoudigen bijeen, de laatsten zijn evengoed katholiek als de eersten en Augustinus heeft geen moeite om al die dierbare banden der Kerk, die voor de eenvoudigen zo waardevol en onmisbaar zijn, ook zelf te prijzen: haar gezag, haar apostolische successie, haar algemene verbreiding onder de volken. Hij denkt er niet aan, iets van haar gezag prijs te geven, terwille van zijn dieper inzicht in de Schrift. Geloven op gezag der Kerk en geestelijk inzicht in de schriftuurlijke waarheid zijn wel onderscheiden, doch vormen voor hem geen tegenstelling. Deze man, die de geestelijke wijsheid heeft, kan spreken als de eenvoudig-gelovende-op-gezag, want dat is hij óók! Het schriftgezag kan bij Augustinus nooit tegen het kerkgezag worden uitgespeeld.

De kerkvader vervolgt dan: „Laat ons nu zien wat Mani mij leert en laten wij vooral dat boek in aanmerking nemen, dat gij de Fundamentbrief noemt en dat bijna alles bevat wat gij gelooft. Want toen die destijds aan ons ongelukkigen werd voorgelezen, werden wij door u verlicht genoemd. Hij begint aldus: „Mani, een apostel van Jezus Christus door de voorzienigheid van God de Vader. Dit zijn de heilbrengende woorden uit de eeuwige en levende bron.'' Let nu, alstublieft, geduldig op wat ik vraag. Ik geloof niet, dat hij een apostel van Christus is. Ik verzoek u niet boos te worden en niet te gaan schelden. Want u weet, dat ik heb vooropgesteld, dat ik niet zo maar zou geloven wat u uitspreekt. Ik vraag dus: Wie is die Mani? U zult antwoorden: Een apostel van Christus. Dat geloof ik niet. Wat u zegt of doet, dat houdt u juist niet. Want u beloofde de wetenschap der waarheid en nu dwingt u mij iets te geloven dat ik niet weet. Misschien zult u mij het Evangelie gaan voorlezen en daaruit proberen een bewijs te vinden voor de persoon van Mani. Als u dus iemand aantreft, die het Evangelie nog niet gelooft, wat doet u dan

als hij tegen u zegt: Ik geloof het niet? Ik althans zou het Evangelie niet geloven als het gezag der katholieke Kerk mij er niet toe bewoog." [1])

De eigenlijke discussie met de Manichaeërs is nu begonnen. De kerkvader verwijt hen, dat ze wel aankondigen, de ware kennis der waarheid te verschaffen, maar intussen niet anders doen dan geloof te eisen op gezag. Maar Augustinus wenst niets te geloven op gezag van de Manichaeërs. Misschien zullen zij hem dan met het Evangelie in de hand willen overtuigen. Maar als iemand nu in het Evangelie niet gelooft, wat dan? „Ik althans zou het Evangelie niet geloven als het gezag der katholieke Kerk mij er niet toe bewoog", m.a.w.: ik geloof het alleen op gezag der katholieke Kerk, niet op gezag der Manichaeërs. Nogmaals, men zegge niet: deze „ik" is niet de eigenlijke Augustinus, doch slechts de eenvoudige gelovige uit de massa, die hij terwille van het debat deze woorden in de mond legt. Deze „ik" is Augustinus wèl, of liever: het is Augustinus óók. Het geloven op gezag moge, vooral in die periode van zijn leven, niet het hoogste zijn wat in de katholieke Kerk bereikt kan worden, maar het is wel iets dat ook hij als diep-wetende niet ontberen kan, dat – zoals hij verderop in zijn geschrift zal zeggen – de toegang opent tot het verstaan van de geestelijke wijsheid Gods en dat hij daarom in deze discussie met de Manichaeërs warm heeft verdedigd en later ook nooit verloochend.

Hij gaat dan aldus verder: „Waarom zou ik dus hen, die ik gehoorzaamd heb toen ze mij zeiden: ‚Geloof het Evangelie', niet gehoorzamen als ze mij zeggen: ‚Geloof niet in Mani?' Kies maar uit wat u wilt. Indien u zegt: ‚Geloof de katholieken', – die waarschuwen mij juist geen enkel geloof te hechten aan u; en daarom kan ik hen alleen maar geloven als ik u níet geloof. En als u zegt: „Geloof de katholieken niet' – dan handelt u verkeerd, als u mij door middel van het Evangelie wilt dwingen tot het geloof in Mani, want ik heb

[1]) *l.c.*, V, 6 (M.S.L., 42, 175 seq.): „Videamus igitur quid me doceat Manichaeus, et potissimum illum consideremus librum, quem Fundamenti Epistolam dicitis, ubi totum pene quod creditis continetur. Ipsa enim nobis illo tempore miseris quando lecta est, illuminati dicebamur a vobis. Certe sic incipit: ‚Manichaeus apostolus Jesu Christi providentia Dei Patris. Haec sunt salubria verba de perenni ac vivo fonte.' Jam cum bona patientia, si placet, attendite quid quaeram. Non credo istum esse apostolum Christi. Quaeso ne succenseatis, et maledicere incipiatis. Nostis enim me statuisse, nihil a vobis prolatum temere credere. Quaero ergo quis sit iste Manichaeus? Respondebitis: Apostolus Christi. Non credo: quid jam dicas aut facias, non habebis; promittebas enim scientiam veritatis, et nunc quod nescio cogis ut credam. Evangelium mihi fortasse lecturus es, et inde Manichaei personam tentabis asserere. Si ergo invenires aliquem, qui Evangelio nondum credit, quid faceres dicenti tibi, Non credo? Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas."

dat Evangelie juist geloofd doordat de katholieken het verkondigd hebben. Als u daarentegen zegt: ,Terecht hebt u de katholieken geloofd, toen ze het Evangelie prezen, maar ten onrechte hebt u ze geloofd toen ze Mani laakten' – denkt u dan dat ik zo dom ben, dat ik, zonder dat er enig redelijk bewijs gegeven wordt, zou geloven wat u belieft en niet zou geloven wat u niet belieft? Want ik ga veel juister en voorzichtiger te werk als ik, aangezien ik nu eenmaal de katholieken geloofd heb, niet tot u overga, tenzij u mij niet beveelt te geloven, maar mij zeer duidelijk en klaarblijkelijk iets doet weten. Als u mij derhalve een redelijk bewijs gaat leveren, laat het Evangelie er dan buiten. En als u zich aan het Evangelie houdt, laat ik mij dan houden aan hen door wier onderwijs ik het Evangelie geloofd heb, en op hun bevel zal ik u volstrekt niet geloven. En indien u misschien in het Evangelie iets klaarblijkelijks kunt vinden over het apostelschap van Mani, dan zult u voor mij het gezag der katholieken verzwakken, want zij bevelen mij u niet te geloven; en als dat verzwakt is, dan zal ik het Evangelie niet kunnen geloven, omdat ik immers door hun bemiddeling daarin geloofd had. Zo zal het bij mij niets uitrichten, wat u daaruit ook naar voren brengt. Daarom zal ik, als er in het Evangelie niets duidelijks over het apostelschap van Mani te vinden is, de katholieken liever geloven dan u. Indien u echter daaruit iets leest, dat duidelijk voor Mani pleit, dan geloof ik noch hen, noch u. Hen niet, omdat zij mij dan over u voorgelogen hebben. U niet, omdat u mij dan die Schrift aanvoert, waarin ik geloofd had door hen die mij voorgelogen hebben." [1])

Uit deze hele passage, met haar nogal gekunstelde discussietrant,

---

[1]) *ibid.*: „Quibus ergo obtemperavi dicentibus, Crede Evangelio; cur eis non obtemperem dicentibus mihi, Noli credere Manichaeis? Elige quid velis. Si dixeris, Crede Catholicis; ipsi me monent ut nullam fidem accomodem vobis: quapropter non possum illis credens, nisi tibi non credere. Si dixeris, Noli Catholicis credere; non recte facies per Evangelium me cogere ad Manichaei fidem, quia ipsi Evangelio Catholicis praedicantibus credidi. Si autem dixeris, Recto credidisti Catholicis laudantibus Evangelium; sed non recte illis credidisti vituperantibus Manichaeum: usque adeo me stultum putas, ut nulla reddita ratione quod vis credam, quod non vis non credam? Multo enim justius atque cautius facio, si Catholicis quoniam semel credidi, ad te non transeo, nisi me non credere jusseris, sed manifestissime ac apertissime scire aliquid feceris. Quocirca si mihi rationem redditurus es, dimitte Evangelium. Si ad Evangelium te tenes, ego me ad eos teneam, quibus praecipientibus Evangelio credidi; et his jubentibus tibi omnino non credam. Quod si forte in Evangelio aliquid apertissimum de Manichaei apostolatu invenire potueris, infirmabis mihi Catholicorum auctoritatem, qui jubent ut tibi non credam: qua infirmata, jam nec Evangelio credere potero, quia per eos illi credideram; ita nihil apud me valebit, quidquid inde protuleris. Quapropter si nihil manifestum de Manichaei apostolatu in Evangelio reperitur, Catholicis potius credam quam tibi. Si autem aliquid inde manifestum pro Manichaeo legeris, nec illis, nec tibi: illis, quia de te mihi mentiti sunt; tibi autem, quia eam scripturam mihi profers, cui per illos credideram, qui mihi mentiti sunt."

blijkt één ding met onweerlegbare zekerheid: Augustinus wenst geen stap te doen op een weg waar hij de Kerk zou moeten loslaten terwille van het Evangelie of het Evangelie ter wille van de Kerk. Zulk een weg bestaat voor hem niet. Kerk, Heilige Schrift en waarheid zijn voor hem onverbrekelijk één. Slechts als theoretische mogelijkheid heeft hij de scheiding daartussen een ogenblik overwogen in het debat. Maar onmiddellijk daarna keert hij terug tot de Schrift, waarin hij gelooft omdat de Kerk hem daartoe beweegt:

„Maar het zij verre dat ik het Evangelie niet zou geloven. Want als ik daarin geloof, dan vind ik niets waardoor ik ook u zou kunnen geloven. Immers onder de namen der apostelen, die daar te lezen staan (Matth. 10 : 2–4; Marc. 3 : 13–19; Luc. 6 : 13–16), komt de naam van Mani niet voor. In de Handelingen der Apostelen lezen wij echter, wie de opvolger was in de plaats van de verrader van Christus (Hand. 1 : 26). Ook dat boek moet ik noodzakelijk geloven, als ik het Evangelie geloof, aangezien het katholieke gezag mij beide boeken gelijkelijk aanbeveelt. In datzelfde boek houden wij ons aan de overbekende geschiedenis van de roeping en het apostelschap van Paulus (hfdst. 9). Lees mij nu eens uit het Evangelie voor, als ge kunt, waar Mani een apostel genoemd wordt. Of uit een ander boek, waarin ik belijd te geloven. Of zult u dat soms lezen op de plaats waar de Heer aan de Apostelen de Heilige Geest, de Trooster, beloofd heeft? Zie eens hoeveel gewichtige dingen er uit die plaats zijn af te leiden, die mij er van terughouden en afschrikken in Mani te geloven." [1])

Noch de Evangeliën, noch de Handelingen zeggen iets over Mani. En daar houdt Augustinus zich aan, want het gezag der Kerk staaft de waarheid van deze bijbelboeken. Slechts door te geloven in de Schrift op gezag der Kerk komt een mens tot de ware kennis. Dat geldt voor de eenvoudigen, maar het geldt evenzeer voor de kerkvader zelf. Want hoewel hij zich zonder twijfel mag rekenen tot degenen die tot geestelijke wijsheid zijn opgeklommen, die wijsheid is

---

[1]) *ibid.* (M.S.L., 42, 177): „Sed absit ut ego Evangelio non credam. Illi enim credens, non invenio quomodo possim etiam tibi credere. Apostolorum enim nomina. quae ibi leguntur (*Matth.* X, 2–4; *Marc.* III, 13–19, *et Luc.* VI, 13–16), non inter se continent nomen Manichaei. In locum autem traditoris Christi quis successerit, in Apostolorum Actibus legimus (*Act.* I, 26): cui libro necesse est me credere, si credo Evangelio, quoniam utramque Scripturam similiter mihi catholica commendat auctoritas. In eodem etiam libro de vocatione atque apostolatu Pauli vulgatissimam tenemus historiam (*Id.* IX). Lege mihi jam, si potes, in Evangelio, ubi Manichaeus apostolus dictus est; vel in aliquo alio libro, cui me jam credidisse confiteor. An illud lecturus es ubi Spiritum sanctum paracletum Dominis promisit Apostolis? De quo loco vide quot et quanta sint, quae me revocent et deterreant ne Manichaeo credam."

toch nog maar ten dele, hij is immers ook maar een mens. Dat had hij te voren [1]) reeds erkend. Daarom wenst hij het gezag der Kerk gehoorzaam te blijven: dat alleen opent ons de weg tot de zekere geestelijke kennis. En zo kan Augustinus dan ook verderop in zijn geschrift tegen de Fundamentbrief nog het volgende zeggen:

,,Want ik belijd het katholieke geloof en daardoor verwacht ik tot de zekere kennis te zullen geraken. Maar gij, die mijn geloof probeert te verzwakken, ga nu ook eens met de zekere kennis te werk, als ge kunt, om mij te overtuigen, dat ik hetgeen ik geloofde zonder grond geloofde. Twee dingen brengt u voor de dag: ten eerste zegt u dat het de Heilige Geest is, die spreekt (nl. in hetgeen Mani leert), en ten tweede dat wat hij spreekt duidelijk is. Ik heb er recht op, beide dingen zonder de geringste twijfel door u te leren kennen. Maar ik ben niet hebberig: leer mij er maar één van. Toon mij aan, dat dit de Heilige Geest is en dan zal ik geloven dat het waar is wat hij zegt, ook al weet ik het niet. Kan ik billijker en welwillender met u omgaan? Maar u bent niet bij machte mij òf het een òf het ander te leren. U hebt niets anders verkozen dan te prijzen wat u gelooft en belachelijk te maken wat ik geloof. Daarom zal ik ook op mijn beurt prijzen wat ik geloof en belachelijk maken wat u gelooft.'' [2])

Augustinus constateert dat er van de belofte der Manichaeërs, dat ze redelijk inzicht zullen schenken, niets terecht komt. Er staat niet anders tegenover elkander dan gezag tegenover gezag. En dan lijdt het voor hem geen twijfel, dat hij kiest voor het gezag der katholieke Kerk tegenover dat der Manichaeërs. Het eerste leidt tot de ware goddelijke kennis, het tweede leidt nergens toe. Zo besluit hij dan: ,,Wat dunkt u? Moeten wij anders oordelen of doen dan hen te laten varen, die ons wel uitnodigen het zekere te kennen, maar ons vervolgens bevelen het onzekere te geloven, en hen te volgen, die ons uitnodigen eerst te geloven wat wij nog niet vermogen in te zien, om dan door dat geloof sterker te worden en beloond te worden met

---

[1]) Zie boven blz. 52.

[2]) *l.c.*, XIV, 17 (M.S.L., 42, 183): ,,Ego namque catholicam fidem profiteor, et per illam me ad certam scientiam perventurum esse praesumo: tu vero qui fidem meam labefacere conaris, certam scientiam trade, si potes; ut id quod credidi, temere me credidisse convincas. Duo sunt quae mihi profers: unum cum dicis Spiritum sanctum esse qui loquitur, et alterum, cum dicis manifesta esse quae loquitur. Utrumque abs te sine ulla debitatione cognoscere debui: sed non sum avarus; unum horum doce. Ostende hunc esse Spiritum sanctum, et credam vera esse quae dicit, et credam Spiritum sanctum esse, etiamsi nesciam. Numquid aequius aut benevolentius tecum agi potest. Sed tu nec hoc nec illud vales ostendere. Nihil aliud elegisti, nisi laudare quod credis, et irridere quod credo. Cum igitur etiam ego vicissim laudavero quod credo, et quod credis irrisero.''

het begrijpen van wat wij geloven, waarbij niet mensen, maar God zelf onze geest inwendig verlicht en versterkt?" [1])

Toen de hervormers voor de keuze werden gesteld tussen de Schrift en de Kerk hebben zij voor de eerste gekozen tegen de tweede. In hoever zij bij die keuze consequent zijn geweest, blijve hier buiten beschouwing. Zij hebben haar in elk geval gewild. Augustinus daarentegen heeft haar nimmer gewild. Iedere poging hem die keuze op te dringen – en daartoe moet ook die van dr. Polman gerekend worden – strandt op zijn idealisering en anticipatie van de eenheid van Schrift en Kerk. Hij heeft geloofd in de Schrift en haar gezag hoog verheven. Doch hij heeft eveneens geloofd in de heilige katholieke Kerk en haar gezag op gelijke hoogte verheven. „Totus noster", heeft Calvijn van Augustinus gezegd. Dat was te boud gesproken. De zonen der reformatie zullen Augustinus in vele dingen aan hun zijde vinden en zijn geschriften zijn een onuitputtelijke bron van lering. Hij was de grootste der kerkvaders. Maar een hervormer is hij niet geweest, noch voor de kerk van zijn tijd, noch voor die van later dagen.

---

[1]) *ibid.*: „Quid putas nobis esse judicandum, quidve faciendum nisi ut eos relinquamus, qui nos invitant certa cognoscere, et postea imperant ut incerta credamus; et eos sequamur, qui nos invitant prius credere, quod nondum valemus intueri, ut ipsa fide valentiores facti, quod credimus intelligere mereamur, non jam hominibus, sed ipso Deo intrinsecus mentem nostram illuminante atque firmante?"

BIBLIOGRAFISCH GEDEELTE

OUDE TESTAMENT

K. Roubos, *Profetie en Cultus in Israël*, H. Veenman & Zonen, Wageningen 1956; 130 blz., ing. f 8,50.

De keuze van een onderwerp voor een dissertatie is dikwijls een hachelijke zaak. Niet alle onderwerpen zijn even dankbaar en veelbelovend. Ook hier is het kiezen van een tekst voor de preek zo belangrijk dat de preek zelf er vaak mee staat of valt. Om bij onze schapen te blijven: het is geen eenvoudige zaak om over een onderwerp als profetie en cultus in Israël, dat nu al zo lang van alle kanten bekeken is en waarin de standpunten muurvast zijn komen te liggen, nog veel nieuws te zeggen. Nu is dit wel geen eis, die aan elke dissertatie gesteld behoeft te worden, maar wel een punt dat geen enkele doctorandus onverschillig kan laten. De betekenis van dit werkstuk wordt eigenlijk het best door de ondertitel uitgedrukt: het is een schets van de achtergrond en betekenis van enige profetische uitspraken inzake de cultus en de Schr. wil het zwaartepunt van zijn studie op de exegese gelegd zien. Het betreft hier de uitspraken van de profeten Amos (4 : 4 vlg., 5 : 4 vlg., 5 : 21–27, 9 : 1); Hosea (6 : 6); Jesaja (1 : 10–17, 29 : 13; Micha (6 : 6–8); Jeremia (6 : 20, 7 : 1–15, 21–23). De titel van het boek dekt de inhoud dus niet helemaal: het blijkt in feite over de vóór-exilische profetie en cultus in Israël te gaan met dan nog deze, niet onbelangrijke, beperking er bij, dat hier alleen de z.g. schriftprofeten aan de orde komen. De vraag mag echter gesteld worden in hoeverre deze beperkingen verantwoord zijn. Amos is waarlijk niet de eerste geweest die over de cultus zijn eigen gedachten heeft gehad. Samuël bewijst dat de cultus in oud-Israël al enige eeuwen eerder problemen heeft opgeroepen. Een tekst als 1 Sam. 15 : 22 had hier dan ook niet in een paar voetnoten mogen worden afgedaan (blz. 91, 107). Het is jammer dat de Schr. het blijkbaar niet nodig heeft gevonden de afbakening van zijn werkterrein met een enkel woord te rechtvaardigen.

Overigens kan van deze dissertatie veel goeds gezegd worden. Rustig en omzichtig worden alle mogelijkheden afgetast en de standpunten van anderen onder de loep genomen. De opvattingen van de z.g. Scandinavische school (Johnson, Pedersen, Haldar, Engnell e.a.) volgens welke de profeten *cultic officials, beamtete Führer* geweest zouden zijn, worden nadrukkelijk afgewezen. Maar de andere extreme opvatting, die vroeger opgeld deed, volgens welke profeten voorvechters van een cultusloze religie waren, kan in de ogen van de auteur evenmin genade vinden. Tussen deze Scylla en Charibdis doorvarende formuleert hij zijn eigen standpunt als volgt: de profeten hebben, als alle gelovigen, meegedaan in het cultisch-godsdienstige leven van hun dagen en ze hebben die cultus gelovig aanvaard. Deze profeten hebben er voor geijverd dat de cultus zuiver zou zijn en zuiver gehouden zou worden. Als verkondigers van het Woord Gods vertegenwoordigen de profeten het dynamische element in Israëls religie. Daarom zijn zij ook zeer radicaal in hun critiek op de officiële cul-

tus, omdat deze het statische element is. Daarmede roepen zij de spanning op tussen de cultus als gegeven middel voor de gemeenschap met Jhwh en diezelfde cultus als het door Jhwh verworpen middel (blz. 113–115).

Hoewel wij ons in deze opvatting voor een deel wel kunnen vinden, achten wij het een bezwaar, dat de hier besproken profeten te veel over dezelfde kam geschoren worden en de auteur voor het specifiek eigene van de profeten in hun houding tegenover de cultus te weinig oog heeft gehad. Hosea is nu eenmaal een andere figuur dan Amos. Terecht werd ook reeds door een andere recensent (Hulst) in dit verband op de eis van een nauwgezet onderzoek van het profetische spraakgebruik gewezen. Door een en ander zou ongetwijfeld de dissertatie meer reliëf gekregen hebben. Deze wens klemt te meer omdat de auteur er prijs op heeft gesteld zijn proefschrift een *exegetische* studie te noemen.

We zijn echter dankbaar voor wat hier in feite geboden werd. De Hervormde Gemeente Zwolle kan op haar in verhouding flink getal gedoctoreerde dominees trots zijn!

H. A. Brongers

NIEUWE TESTAMENT

Ronald S. Wallace, *Many things in Parables*. Oliver & Boyd, Edinburgh, 15 sh.

De ondertitel, die het boek typeert is: Expository studies. Het zijn verklaringen van de gelijkenissen onder het thema: De verborgenheid van het Koninkrijk. Daarna vinden wij de verschillende gelijkenissen ondergebracht onder: het offer en de prijs van het burgerschap; de merktekenen van de ware burger; de tragedie van degenen, die buiten zijn en waarschuwingen voor allen.

In het boek is het beste verzameld uit de grote werken over de gelijkenissen en werken de nieuwe inzichten der existentiële theologie door.

Het slot is een artikel over: De gelijkenis en de preken. Daarin vinden wij een rustige uiteenzetting, dat de definitie van ,,een gelijkenis'' geen hindernis mag zijn voor een uitleg, waarin ,,de gelijkenis'' allegorische elementen bevat. Ook de in gebruik zijnde namen hadden genoemd kunnen worden. ,,Het verloren schaap, de verloren penning en de verloren zoon'' trekken de aandacht af van de vreugde van de herder, de vrouw en de vader om het verlorene te zoeken en te vinden. Bovendien worden waardevolle richtlijnen gegeven voor een historische, theologische exegese. – Het boek brengt het dramatische en huiveringwekkende van, de Komende en Zijn Rijk wel, maar niet sterk genoeg naar voren.

Het is een uitnemend boek voor predikanten, en niet-predikanten, die een cursus of een serie preken willen houden. ,,The proof of the pudding is in the eating'' gold voor mij van dit boek en kan voor velen gelden.

W. S. van Leeuwen

KERKGESCHIEDENIS

A. D. R. Polman, *De Theologie van Augustinus.* Deel I: *Het Woord Gods bij Augustinus*, J. H. Kok, N.V., Kampen 1955, 256 blz., geb. f 8,90.

De Kamper hoogleraar heeft een stoutmoedig werk ondernomen door een serie studiën te schrijven over de theologie van Augustinus. Stoutmoedig, maar niet overmoedig, want dr. Polman blijkt zich geducht gewapend te hebben door zijn enorme belezenheid in het oeuvre van de kerkvader, van wie hij talloze citaten heeft bijeengegaard en op systematische wijze in zijn betoog ingevlochten. Alleen al om deze schat van citaten – waaronder vele zeer brede – is dit boek de moeite waard. De schr. onderkent de grote moeilijkheid om de gedachten van Augustinus, die nu eenmaal allerminst systematisch schreef, in een geordend geheel samen te voegen en tevens heeft hij oog voor de verzoeking, waaraan iedere interpretator gemakkelijk ten prooi valt, de kerkvader naar zich toe te halen. Dat deze grote onderneming om een gereformeerde visie op Augustinus te leveren, gepaard gaat met een uitgebreide, zo objectief mogelijke en evenwichtige weergave van diens uitspraken, moet de schr. als een hoge eer worden aangerekend.

Dit eerste deel behandelt Augustinus' beschouwingen over het Woord Gods. Hiermee te beginnen is kenmerkend voor een gereformeerde aanpak. Men zou, uit historisch oogpunt, ook met zijn leer aangaande de kerk kunnen aanvangen, want door de kerk (Ambrosius' allegorese) is Augustinus tot het verstaan der Schrift gekomen en Schrift en kerk zijn voor hem altijd de twee polen gebleven, waartussen zijn theologisch denken zich bewoog. Maar in elk geval is Augustinus bij uitstek een bijbels theoloog geweest. Bovendien is zijn leer van het Woord Gods tot nu toe nog nooit aan een breed onderzoek onderworpen.

In een zevental hoofdstukken heeft prof. Polman zijn stof ingedeeld. 1. Het woord Gods-Christus. Hierbij wordt onderscheid gemaakt tussen het eerste, sterk neoplatonisch beïnvloede en het latere, meer schriftuurlijk beheerste stadium in Augustinus' christelijk denken. 2. Het Woord Gods als de Heilige Schrift, waarbij de inspiratie en de autoriteit der Schrift ter sprake komen. 3. Het Woord Gods als het Woord van Christus: de christologische interpretatie van de Heilige Schrift, ook van het O.T. (tegen de Manichaeërs, veelal door middel van allegorese), de verhouding van O.T. en N.T. 4. Het Woord Gods als prediking: de presentie van de drieënige God in het gepredikte Woord, die niet afhankelijk is van de zuiverheid van de prediker (tegen de Donatisten), maar van de schriftuurlijke zuiverheid der gepredikte boodschap aangaande de genade in Christus. 5. Het Woord Gods en de kerk. Hierbij komen ter sprake: de canoniciteit (gesteund door de apostolische traditie) en de regula fidei als samenvatting der Schrift en norm voor haar uitlegging. 6. Het Woord Gods en het persoonlijk geestelijk leven: de beloften Gods zijn grond voor de geloofsverwachting, richtsnoer voor de levenswandel en bron voor troost en blijdschap. 7. Zonder het Woord Gods bij het Woord Gods. Onder deze enigszins onduidelijke titel wordt ontwikkeld, dat in de

voleinding het horen van het Woord Gods uit de Schrift plaats maakt voor aanschouwing ervan en lofprijzing Gods.

Een van de voornaamste punten, waarop de schr. telkens terugkomt, is Augustinus' neo-platonische distinctie tussen stem en Woord, uitwendig en inwendig Woord, teken en zaak (29). Noch in de Heilige Schrift, noch in de prediking komt het Woord Gods adaequaat tot ons, slechts door de illuminatie van Christus en van de Heilige Geest wordt het verstaan (55, 161). Dit is het sterkst in de eerste periode van Augustinus, als hij de Schrift alleen nog maar voor de massa nodig acht, terwijl de geestelijke mensen tot onmiddellijke aanschouwing geraken (18, 74). Maar ook later spreekt dit neo-platonisch element nog telkens mee. De schr. is evenwel voorzichtig en wil niet alles wat neo-platonisch klinkt in wezen daarvoor houden: later erkent Augustinus immers de goddelijke presentie in Schrift en prediking en bindt hij alle gelovigen, ook de geestelijke mensen, aan de Schrift, bepaaldelijk aan de heilsfeiten, ook al bewaart hij de neo-platonische terminologie (133, 163 vlgg.). Ik geloof niet, dat prof. Polman op dit punt volledige helderheid heeft geschapen. De oorzaak is m.i. dat hij de distinctie tussen teken en zaak – die inderdaad met het neo-platonisme samenhangt – niet met zoveel bedenkingen had moeten afwijzen. Er dreigt dan onmiddellijk een ander gevaar, nl. dat de Heilige Schrift en de prediking op een ongeoorloofde manier met Gods Woord worden vereenzelvigd en het menselijke element er uit wordt verwijderd. Calvijn althans was voor dit onderscheid minder bevreesd. Over de prediking zegt hij b.v.: ,,Tamen retinenda est distinctio, ut quid homo per se valeat, quid Deo proprium sit meminerimus'' (*Inst.* IV, 14, 11) en Augustinus' ,,nihil aliud sunt verba quam signa'' heeft hij met instemming geciteerd (*Inst.* IV, 14, 26). Deze distinctie tussen teken en zaak is een heilzaam praeservatief tegen een al te massief schriftgeloof en tegen een uitwissen van het qualitatieve verschil tussen Gods Woord en mensenwoord in de prediking. Het ware te wensen geweest, dat Augustinus deze distinctie ook bij zijn opvattingen aangaande de inspiratie der Schrift in rekening had gebracht. Natuurlijk is het onredelijk hem, als man van de 4de en 5de eeuw, daarvan een verwijt te maken, doch men moet hem evenmin telkens aan zijn neo-platonisch verleden herinneren als het gaat om het onderscheid tussen stem en Woord, teken en zaak. Dat onderscheid is, dunkt mij, bijbels. Er zijn punten waarop het neo-platonisme de kerkvader grotere parten heeft gespeeld dan juist dit.

Op de vraag aangaande schriftgezag en kerkgezag bij Augustinus, waaraan de schr. belangrijke beschouwingen wijdt, kom ik in een afzonderlijk artikel in dit tijdschrift terug (zie blz. 37). Het komt mij nl. voor dat de schr. op dit punt de kerkvader toch wat te veel ,,naar zich toe heeft gehaald''.

Dr. Polman heeft ons een waardevol boek geschonken en wij zien met verlangen uit naar zijn verdere onderzoekingen in de theologie van Augustinus, welke hij met zo grote akribie verricht.

W. F. DANKBAAR

R. H. Grutzmacher, *Textbuch zur deutschen systematischen Theologie und ihrer Geschichte vom 16. bis 20. Jahrhundert.* Band I, 1530–1934. 4. Aufl., bearbeitet von G. G. Muras, C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1955, 392 S., D.M. 16.—.

Deze uitgebreide verzameling van teksten uit werken van duitse theologen en filosofen betreft hoofdzakelijk de negentiende en het begin van de twintigste eeuw. Uit de daaraan voorafgaande perioden is naar verhouding slechts weinig opgenomen: uit de lutherse belijdenisgeschriften, oud-lutherse theologen, piëtisten, biblicisten en rationalisten. Met Schleiermacher beginnen uitvoeriger teksten. Vervolgens Hegel en zijn school, de Tübingers, de Erlangers en de Vermittlungstheologen, bijbelse realisten als Beck, Kähler en Schlatter, Ritschl en zijn navolgers (o.a. Harnack en Holl), de godsdienstwijsgerige en de godsdiensthistorische scholen, waartoe o.m. Troeltsch, Gunkel, Otto en Schweitzer gerekend worden. Uit de twintigste eeuw tot 1934 zijn stukken opgenomen van R. Seeberg, Stange, Althaus, Barth, Brunner, Bultmann, Tillich en anderen. Een afzonderlijke plaats neemt de Deen Kierkegaard in.

Dit is nog maar een onvolledig overzicht van de rijk geschakeerde inhoud van het boek. De keuze der citaten is zo oordeelkundig gerangschikt, dat de samenhang der gedachten is bewaard en daardoor kan de gebruiker zich een beeld vormen van de characteristica in denk- en uitdrukkingswijze van talrijke eminente vertegenwoordigers der duitse systematische theologie. In het tweede deel, waarin de verzameling tot op het ogenblik van verschijning met stukken van hedendaagse geleerden zal worden voortgezet, zal ook aan anglo-amerikaanse en skandinavische theologen aandacht worden besteed.

Indien de lezer de kennisname van deze stukken niet beschouwt als het einde, maar als het begin van zijn wijsheid en zich er door laat aanmoedigen om sommigen dezer theologen grondiger te bestuderen, kan de hantering van dit boek warm worden aanbevolen. Maar in het tegenovergestelde geval zij hij gewaarschuwd: hij kan er door in de rijen der schijngeleerden geraken, van wie Schopenhauer zei: „sie haben sich dumm gelesen.”

W. F. D.

Encyclopedie van het Christendom. Katholiek deel. Hoofdred. Prof. Dr. J. C. Groot. Redactieraad Prof. Dr. J. A. E. van Doodewaard, Prof. Dr. Mag. G. Philips, Prof. J. A. M. Weterman. Elsevier, Amsterdam-Brussel 1956, 799 blz., geb. f 35,75.

Al het goede, dat wij van het protestantse deel dezer uitmuntende encyclopedie hebben gezegd (jrg. X, afl. 3), kan ook gelden van dit katholieke deel. Dit werk is in eendrachtige samenwerking van rooms-katholieke, protestantse en oud-katholieke geleerden tot stand gekomen en wel zodanig, dat de artikelen, waarbij tegengestelde meningen tot uitdrukking moesten komen, van weerszijden zijn gecontroleerd, opdat aan de verschillende visies recht zou worden gedaan, maar tevens misverstanden zouden worden vermeden. Zo ontvangt de lezer hier dan een positieve en

zakelijke voorlichting, zonder polemiek, maar ook zonder verdoezeling der controversen. Sommige overzichtsartikelen, grafieken en kaarten uit het compendium zijn in beide delen geheel of nagenoeg gelijk, vele artikelen eveneens, zij het ook dat in dit deel uiteraard aan het protestantse aspect minder en aan het rooms-katholieke grotere aandacht is besteed. Dit is gedaan, omdat men elk van beide delen als een zelfstandig geheel wenste op te vatten. Hoe begrijpelijk dit, vooral met het oog op rooms-katholieke gebruikers, ook is, het valt niettemin te betreuren. Ieder deel heeft nu zijn onvolledigheden, tot op zekere hoogte ook zijn eenzijdigheden. Daarom zal zowel de protestantse als de rooms-katholieke gebruiker goed doen, beide delen te raadplegen.

Het compendium bevat artikelen over de Bijbel, de oecumenische belijdenissen, de kerkgeschiedenis (een uitvoerige geschiedenis der pausen), de kerk en de verdeelde christenheid, de leer, de liturgie, de charitas, christendom en samenleving (politiek, maatschappij, onderwijs en jeugdwerk), kerk en Israël, christendom en niet-christelijke godsdiensten. Ik miste een breed overzicht van de bestuursinrichting der R.K. Kerk, die op blz. 486 wel wat al te beknopt is weergegeven. Ook de geschiedenis en de organisatie van het Nederlandse katholicisme had m.i. uitvoeriger behandeling verdiend. Een misverstand is toch wel, dat het protestantisme meer aandacht heeft voor het bewustzijn dan voor het zijn (666). Wonderlijk is het, nog wel van een hervormde medewerker te vernemen, dat de protestantse bezwaren tegen traditie, bindende dogmata, zgn. geloofsdwang, hiërarchische rechtskerk, priesterheerschappij en verdienstengeloof slechts anti-katholieke sentimenten zijn, die – blijkens het verband waarin ze genoemd worden – meer met het nieuw-protestantisme dan met de oorspronkelijke reformatie te maken hebben (665). Uit een zin op blz. 281 zou men ten onrechte kunnen opmaken, dat de Wereldraad van Kerken met haar basis-formule: „Christus als God en Zaligmaker" een oordeel wil uitspreken over iemands christen-zijn; zulk een oordeel matigt de Wereldraad zich niet aan.

De typografische verzorging, met fraaie illustraties, is wederom in overeenstemming met de waardigheid van de inhoud van het boek. Het zal zijn voortreffelijke bruikbaarheid wel bewijzen. W. F. D.

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST EN ETHIEK

W. Leendertz, *Søren Kierkegaard, Fragmenten uitgekozen en ingeleid,* uit het Deens vertaald met medewerking van N. Boelen-Ranneft. De Erven Bohn N.V., Haarlem 1955, 276 blz.

Ter gelegenheid van de herdenking van de honderdste sterfdag van Kierkegaard heeft de schrijver dit boek in het licht gegeven. Prof. Leendertz is een der eersten in ons land, die de grote betekenis van deze wijsgeer-theoloog begrepen heeft. In 1913, lang vóór dat op Kierkegaards werk door de existentiefilosofie en de dialectische theologie de algemene aandacht gevestigd was, heeft hij daaraan zijn dissertatie gewijd.

Wij mogen dan ook blij zijn, dat van zijn hand thans deze verzameling

fragmenten, zowel uit Kierkegaards hoofdwerken, als uit zijn dagboeken verschenen is. Aan de vertaling van de fragmenten gaan steeds korte inleidingen vooraf, die niet meer zeggen dan hoog nodig is om iets van de plaats en de betekenis van het fragment in het geheel van Kierkegaards gecompliceerde werk te begrijpen. Wij worden gewezen op de samenhang van de aesthetische en de religieuze geschriften, op de betekenis der pseudoniemen en op de grote gang van het gehele werk ,,tot aan de voet van het altaar". In de bescheidenheid van deze inleidingen blijkt schrijvers bedoeling om zich zo min mogelijk tussen de lezer en Kierkegaard in te schuiven, maar om alleen, als van terzijde, de voor het algemeen begrip noodzakelijke opheldering te geven.

Wat de inhoud der fragmenten betreft, het moet voor de verzamelaar vaak moeilijk zijn geweest een keuze te doen bij een schrijver, die overal waar men hem opslaat zo boeiend schrijft en de moeilijkste en diepste dingen zo beeldend en treffend weet te zeggen. Maar het boek doorlezend krijgt men zeker een uitstekende indruk van het gehele oeuvre. Zelf had ik graag nog meer fragmenten uit de dagboeken opgenomen gezien, maar ik kan mij voorstellen, dat aan de omvang van het boek een limiet gesteld was.

Het oordeel over de vertaling als zodanig ligt buiten mijn competentie, maar de stijl is zeer vloeiend en iedere ingewikkelde zinsbouw is vermeden. De enige technische tekortkoming dunkt mij het ontbreken van een overzichtelijke inhoudsopgave van de fragmenten.

Ik vermoed, dat dit boek in brede kring met dankbaarheid ontvangen zal worden zowel door theologen als door niet-theologen.

J. A. OOSTERBAAN

ROGER MEHL, *La Rencontre d'autrui. Remarques sur le problème de la communication.* Cahiers Théologiques 36, Neuchâtel-Paris 1955, p. 60.

De Franse ethicus Mehl uit Straatsburg geeft in dit kleine maar inhoudrijke boekje een analyse van het wezen der ware gemeenschap tussen mensen, zoals die alleen binnen de gemeente van Christus verwerkelijkt kan worden. Hij analyseert allereerst het probleem van de communicatie in het algemeen en wijst daarvan verschillende vormen aan, die weer verschillende graden van gemeenschap ten gevolge kunnen hebben. Mededelingen van feiten, van leerstellingen en ideeën, van waarden en tenslotte van de eigen persoon kunnen mensen meer en meer tot elkaar brengen. Maar in laatste instantie leiden al deze vormen van gemeenschap schipbreuk en triomfeert de eenzaamheid. Het moment van het anderszijn, dat in de gemeenschap niet kàn, maar ook niet màg opgeheven worden, (omdat daarmee ook de gemeenschap zelf opgeheven zou worden), doorbreekt steeds weer de schijnbare eenheid. Alleen de unieke verhouding tussen gelovigen, die wederzijds tot elkaar komen met de verkondiging van het Evangelie, een mededeling, die zowel historische feitelijkheid als ideeën en waarden omvat, en meer dan dat, getuigt van de tegenwoordigheid van de levende Christus, maakt de ware gemeenschap mogelijk. Want ,,in Christus" zijn wij *in* ons anders-zijn tegelijk opgeheven

tot gelijkheid, en zijn wij „gelijktijdig" aan elkaar geworden, omdat wij niet meer als verschillend bepaald zijn door ons verschillend verleden, maar nu in ons heden bepaald zijn door onze gemeenschappelijke toekomst.

Dit is in beginsel een afdoend theologisch antwoord aan Sartre en de zijnen. Opvallend is, dat de schrijver het probleem uitsluitend vanuit de christologie oplost en de Heilige Geest zelfs haast niet noemt, terwijl toch de gemeenschap der gelovigen dogmatisch in de pneumatologie thuis hoort. J. A. O.

KARLFRIED GRAF DÜRCKHEIM, *Durchbruch zum Wesen.* Max Niehans Verl. A.G., Zürich 1954, 183 S.

In een vijftiental korte toespraken en meditaties, vroeger gedeeltelijk voor de radio uitgesproken, gedeeltelijk als tijdschriftartikelen verschenen, geeft de schrijver zijn gedachten weer over de zin en bedoeling van ons mens-zijn. Beïnvloed door Oosterse (o.a. Japanse wijsheid) en Westerse mystiek (Eckehart) roept hij op tot een doorbreking van de oude rationalistische, dogmatische en mechanistische schema's, waarin de mens vaak gevangen is, om door te stoten naar de innerlijke stilte en vrijheid van de „rijpe" mens, die deel heeft „am überraumzeitlichen Sein" en daarin zijn wezen vindt.

Dit „wezen", dat ons aangeboren is, is niet bij iedere mens gelijk. Want de drie „grondimpulsen" van het Zijn, nl. de scheppende, de vormende en de in het geheel weer opheffende machten kunnen zich in de mens op verschillende wijzen tot elkaar verhouden. Overweegt de impuls tot „Dasein", dan ontstaat het wezen van de elementaire mens, overweegt de impuls tot „Sosein", dan dat van de geestelijke mens, overweegt tenslotte de impuls tot „Ganzsein", dan het type van de „seelische" mens. Het gaat er nu volgens Schr. om, te worden, wie men in wezen is, d.w.z. het eigen wezen, dat behalve door genoemde impulsen ook door de speciale gaven bepaald is, te ontwikkelen.

Deze opstellen, die trachten allerlei stemmingen en gevoelens te vertolken, zijn door een zo zweverige vaagheid en subjectiviteit gekenmerkt dat men wel tot de overtuiging moet komen, dat in het wezen van de schrijver de „vormgevende" zijnsimpuls" niet de dominerende factor is.

J. A. O.

Grenzen der wetenschap. Interfacultaire voordrachten in 1955 gehouden aan de Vrije Universiteit. In opdracht van de Vrije Universiteit uitgegeven door J. H. Kok N.V., Kampen 1956. 69 blz. Prijs f 2,95.

De Vrije Universiteit organiseert elk jaar een cyclus van colleges, die bedoelen „de studenten enig denkbeeld te geven van de werkwijze en de problemen van andere dan hun eigen faculteiten. Daarnevens beogen zij, hun inzicht te verdiepen in de betekenis van de beginselen der Vrije Universiteit voor de verschillende vakwetenschappen." In 1955 handelden prof. dr. Nic. Ridderbos over „de grenzen der theologie",

prof. dr. C. C. Jonker over „de grenzen der natuurkunde", prof. dr. W. J. M. Caron over „de grenzen der taalkunde" en prof. dr. R. van Dijk over „de grenzen der sociologie". Het college van prof. dr. L. van der Horst over „de grenzen der geneeskunde" kon niet worden opgenomen.

Het ligt voor de hand, dat de verschillende sprekers slechts summier de problemen aanduiden en alleen enkele opmerkingen aangaande een mogelijke oplossing maken konden. Ook dan nog moeten de colleges voor de toehoorders meermalen vrij zware kost zijn geweest. Zij zullen dankbaar zijn, het gehoorde nu gedrukt voor zich te zien. Ook degene, die de colleges niet beluisterde, zal er met belangstelling en met winst kennis van nemen, wanneer hij niet meer vraagt, dan het boekje geeft en tot op zekere hoogte geven kan. Dat wil niet zeggen, dat hij het met alles, wat er gezegd is, eens zal zijn, maar een geschrift is ook vruchtbaar, wanneer het tot tegenspraak prikkelt. – Het eerste doel der interfacultaire voordrachten wordt door deze cyclus zeker benaderd, ten opzichte van het tweede ben ik sceptisch gestemd. H. DE VOS

OTTO A. PIPER, *Man en Vrouw. Betekenis en mysterie van de sexualiteit naar bijbelse visie.* Vertaald en ingeleid door Dr. R. Kooistra. T. Wever, Franeker, z.j., 399 blz., geb. f 15,—.

Piper heeft in de dertiger jaren naam gemaakt met zijn „Sinn und Geheimnis der Geschlechter", waarvan in 1937 van de hand van G. J. I. Sluyk een nederlandse vertaling verscheen, die ik vreemd genoeg niet op de gebruikelijke wijze (opvragen bij universiteitsbibliotheken via de K.B.) te pakken kon krijgen. Het bovengenoemde boek (oorspr. titel: „Die Geschlechter. Ihr Sinn und ihr Geheimnis in biblischer Sicht") bedoelt geen tweede druk of omwerking van dit werk te zijn, maar is, naar de schrijver in zijn „Woord Vooraf" meedeelt, een geheel nieuw boek. Bestudering toont echter aan, dat het nieuwe meer gelegen is in allerlei aanvullingen en uitbreidingen dan in een fundamentele wijziging van de gezichtspunten. De vertaler is in zijn „Ten geleide" nogal enthousiast over het werk. Hij noemt het een boek, „waarin de Bijbel, de tijd, de mens en de samenleving worden verstaan" (16) en beveelt het aan allen aan, „die leiding hebben te geven aan het Christelijk volksdeel" (17). Ik kan dit enthousiasme echter niet in alle opzichten delen. Vooreerst lijdt het werk aan een zekere breedsprakigheid. De schrijver valt meermalen in herhalingen, hetgeen voor een deel te wijten is aan de compositie. Het Schriftgebruik is tamelijk biblicistisch en op de huidige huwelijksproblematiek wordt te weinig indringend ingegaan. Het is toch wel opvallend, wanneer in een werk van deze omvang aan het vraagstuk der geboorteregeling slechts een zestal bladzijden wordt gewijd (237–243). De problematiek rondom de echtscheiding komt wel ter sprake, maar wordt nergens uitvoerig behandeld. Het problemencomplex, dat samenhangt met de sterilisatie, wordt slechts oppervlakkig aangeduid (183/184) terwijl een behandeling van de vragen met betrekking tot de kunstmatige inseminatie geheel achterwege is gebleven. Toch moet Piper, als hoogleraar aan het Princeton Theological Seminary wel weet hebben van de vragen, die

zich, niet het minst in Amerika, rondom dit punt vermenigvuldigen. In het kader van zijn theologische gedachtengang hanteert de schrijver allerlei natuurlijke data zodanig, dat zij een zekere normativiteit krijgen en als een tweede openbaringsbron naast de Schrift gaan fungeren. Deze methode leidt soms tot merkwaardige uitspraken. Zo stelt schrijver, dat „de vreemde droefheid, die dikwijls na de sexuele vereniging optreedt" in de richting wijst van „het verlangen naar een nog groter geluk, dat echter juist langs deze weg niet te bereiken is" (149) en merkt hij op, dat „wij voelen op instinctieve wijze in de sexuele prikkeling, dat het leven zelf een door God gegeven kracht is" (150). Kinderloosheid moet worden opgevat als een goddelijke aanwijzing over te gaan tot adoptie (237). De degelijk christologisch gefundeerde visie van Karl Barth wordt in enkele zinnetjes weggewuifd. In dit verband spreekt Piper van „een romantische opvatting van het beeld Gods" (139). Daartegenover stelt hij, dat in plaats van „een voortijdig invoeren van speculatieve theologische ideeën" voor de normering van de betrekkingen tussen man en vrouw moet worden uitgegaan van „de sexualiteit zelf" (139). Wie Barth in de discussie betrekt dient èn uit wetenschappelijke hoffelijkheid èn uit liefde voor de zuiverheid der wetenschap grondiger te werk te gaan. Waardevol zijn in het boek de vele opmerkingen van nuchtere levenswijsheid, die men er in kan vinden. De vertaling heb ik niet gecontroleerd, zij maakt de indruk met zorg te zijn verricht. In voetnoten bewijst de vertaler zijn critische zin. Zijn opmerking, dat aan de sociologische aspecten van huwelijk en gezinsleven „dikwijls nog maar weinig en steeds onvoldoende aandacht geschonken" is (15), is in haar algemeenheid onjuist. Er is een stroom van literatuur verschenen, waarin huwelijk en gezin worden beschouwd in verband met de veranderingen in het algemeen maatschappelijk bestel.

F. Bloemhof

OECUMENICA

J. de Graaf, *Europese dialoog in Moskou*, Geestelijke factoren in Ruslands ontwikkeling. Assen 1956, 113 blz., f 3,90.

Met dit werkje hoopt prof. de Graaf een bijdrage te leveren tot het op gang komen van het gesprek tussen Rusland en het Westen. Het zal er nl. om gaan, de momenteel bestaande mogelijkheden van meer contacten tussen de Sowjet-Unie en West-Europa te benutten, en juist de dialoog zal ons kunnen bevrijden uit de ideologische verstarring. Deze dialoog is weliswaar een „waagstuk" maar allerminst een uitzichtsloze onderneming: „Er is door de existentiële situatie van de mens in 1955, in welk land hij ook woont en onder welk regiem hij ook leeft, een mogelijkheid tot dialoog met zijn medemens gegeven. Met de Russische mens zijn er bovendien nog tal van aanknopingspunten, doordat het gesprek met hem het weer opnemen van een dialoog is, die in het verleden vele malen is begonnen, afgebroken, weer begonnen en weer afgebroken" (p. 89). Dit laatste wordt aangetoond door tal van interessante feiten uit de historie (Hoofdstuk I: „Rusland en West-Europa tot 1917"). Niet minder belangwekkend zijn de beschouwingen over „De Kerk in Rusland" (Hfdst. II, met o.m. een

karakteristiek van het Russische Christendom) en over Russische heiligen en profeten (Hfdst. III).

Minder bevredigend achten wij de uiteenzetting over ,,Het Marxisme in Rusland" (Hfdst. IV). Dit thema verdient o.i. een uitvoeriger behandeling, waarbij ook meer aandacht geschonken zou kunnen worden aan bepaalde Russische ,,voorlopers" van het Leninisme zoals W. G. Belinski, A. I. Herzen, N. G. Tsjernisjewski e.a., op wier denkbeelden in de ten onzent gangbare en gezaghebbende literatuur in de regel een verkeerd licht wordt geworpen. In het algemeen zijn wij geneigd, het Marxisme positiever te waarderen dan prof. de Graaf kennelijk doet, en het komt ons voor, dat ook deze ,,ideologie" er recht op heeft, in de dialoog betrokken te worden, daar zij op z'n minst elementen bevat, die haar *ondanks alles* tot een positieve geestelijke factor maken, niet alleen in de U.S.S.R., maar ook op wereldschaal.

Bijzonder verhelderend is Hoofdstuk VI over ,,Het Oecumenisch gesprek". In dit hoofdstuk wordt uitvoerig gesproken over de verhouding van de Russisch-Orthodoxe Kerk t.o.v. het Protestantisme, dat geenszins onopgemerkt aan haar voorbij gegaan is, zoals ons niet zelden wordt gesuggereerd.

Wij beschouwen het boekje van prof. de Graaf als zeer waardevol en het ontleent zijn waarde mede aan het feit, dat de schrijver zijn inzichten kon onderstrepen door allerlei persoonlijk opgedane ervaringen. O.m. doordat verscheidene gangbare misverstanden met betrekking tot het maatschappelijke en kerkelijke leven in de Sowjet-Unie uitdrukkelijk of impliciet worden ontzenuwd, beantwoordt deze publicatie o.i. aan het doel, dat de schrijver zich stelde en dat ons allen ter harte moet gaan.

K. van Otteren

C. H. Hermanides, *Eenheid. Open brief aan Protestanten en Katholieken.* Uitgave Kemink en Zoon, Utrecht z.j.

Dit boek had beter niet uitgegeven kunnen worden. De auteur, een voormalig Protestant, arts, heeft van zijn overgang naar de R.K. Kerk rekenschap willen geven. Dat is zijn goed recht. Hij heeft een parel van grote waarde gevonden en wil dat anderen meedelen. Die ontdekkersvreugde zou een publicatie zeker hebben gerechtvaardigd. Maar niet deze. En niet in deze vorm.

Het boek valt in twee delen uiteen. In het eerste geeft de auteur een overzicht van het voor hem dwingend apologetisch bewijs waarom alleen deze Kerk de ware is. In dit deel ,,over Gods bestaan" is veel materiaal bijeengebracht uit de bekende handboeken voor de apologetica. Meest van wat oude stijl. Hier staat veel wetenswaardigs in. Het laat zich met een zeker gewin lezen.

In het tweede deel zakt de schrijver beneden het vereiste peil. De bronnen worden simpel; weekbladartikelen worden in de tekst opgenomen. Maar het ergste is dat de auteur nu over zijn vroegere geloofsgenoten spreekt op een wijze die niet door de beugel kan. Aan de na-oorlogse vernieuwing van de Herv. Kerk heeft hij geen deel gehad; er amper weet van. Afgezien van de naïeveteiten en simplismen waarvan het boek wemelt

wordt de toon onaangenaam, p. 137vv. Als op blz. 193 vv. de predikanten worden afgeschilderd als mensen die eerst op geld en dan pas op het Rijk Gods zijn gericht, terwijl priesters blijkbaar enkel van Rijksgedachten vervuld zijn, legt men het boek terzij. De auteur heeft zelf een verdere dialoog onmogelijk gemaakt.

Het is niet duidelijk waarom dit boek verschijnen moest. Van de machtige vernieuwing binnen het R.K. contemporain denken heeft de auteur niet gehoord. Hij haalt de, wat verroeste, wapenen uit het apologetisch arsenaal bijeen. Hij brengt de lezer niet dichter tot deze Kerk en oecumenisch gezien is het boek een verlies. Hij moge later nog eens bezonnen en waardig een beter geluid doen horen. H. VAN DER LINDE

PRAKTISCHE THEOLOGIE

S. F. H. J. BERKELBACH VAN DER SPRENKEL, *Catechetiek*. G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1956, 390 pag., f 15,— (Handboek voor de praktische theologie onder redactie van E. L. Smelik en H. de Vos).

In dit boek begroeten wij het eerste deel van een nieuwe reeks handboeken, een reeks, die in ons land een novum is: handboeken voor de praktische theologie. Wanneer alle delen van dezelfde aard en omvang zijn als dit eerste deel, zal deze serie ons bijzonder verrijken.

Op het terrein der catechese hebben wij in ons vaderland een achterstand. In bezinning en praktische toepassing is het buitenland ons voor. Sinds van Veldhuizens Catechetiek (1925) is er geen meer geschreven. Het werd dus wel tijd, dat deze achterstand werd ingehaald.

De catechetiek, die ons nu geboden is, bestaat uit drie delen: een principieel, een historisch en een praktisch deel, dat nog weer onderverdeeld is in een formeel, een materieel en een kerkelijk deel. Een volslagen catechetiek dus! Wij kunnen niet anders dan dankbaar zijn voor het feit, dat de stof nu eens op zo grondige wijze is aangepakt. Het boek zal een stimulans zijn zowel voor de theoretische bezinning als voor de praktische beoefening der catechese.

Het is onmogelijk, in kort bestek een overzicht van de inhoud te geven. Daarom slechts enkele punten: de catechese wordt ruim opgevat: als catechese in engere zin, nl. de catechisatie der kerk, *en* als catechese in ruimere zin, waaronder het gezin valt, de school en het derde milieu (jeugdwerk). Het terrein der catechese ligt, volgens de schrijver, ,,overal daar, waar de kerk tot de zorg voor de jongere generatie geroepen wordt'' (pag. 12). Deze wijde omschrijving maakt, dat een nauwkeurige begripsbepaling van de catechese in engere zin ontbreekt. Ook wordt het typische verschil tussen de catechese in engere en in ruimere zin niet duidelijk aangegeven.

Op praktisch terrein biedt het boek ons vaak goede opmerkingen en raadgevingen. Wat de stof der catechese aangaat, kunnen we hier veel leren. In het bijzonder heeft mij getroffen, wat de schrijver over de stof en de methode der belijdeniscatechisatie zegt (pag. 117 vv.; 281 vv.; 347 vv.). Wie deze bladzijden aandachtig leest, zal reële hulp gevonden

hebben voor de praktijk. Men zou een verzameling aforismen uit het boek kunnen bijeenbrengen, die even zovele waardevolle aanwijzingenvoor de catecheet zijn. Ik denk aan zinnen als: „de monoloog van de catecheet is een ziekteverschijnsel van de catechese" (pag. 354) of: „de kwantiteit der catechisanten moge een nachtmerrie van een vorige catechetengeneratie geweest zijn, de kwaliteit is de zorg van de huidige catecheten" (pag. 225). Soms is het betoog te aforistisch. Dan duidt de schrijver de problemen aan, zonder er verder op in te gaan. Ik denk aan de opmerking, dat het godsdienstonderwijs op openbare scholen een groter terrein bestrijkt en meer geapprecieerd wordt dan de catechese vanwege de kerk (pag. 356). Zulk een ingrijpende opmerking behoeft toelichting en bespreking. Welke oorzaken heeft dit verschijnsel? Wat kan er aan gedaan worden?

Sprekende over de stof en de methode der catechisatie komt de schrijver tot vele onderscheidingen wat betreft de leeftijd en de te behandelen stof. Hij gaat daarbij zeer ver in het aanbrengen van onderscheidingen. Voor allerlei groepen wenst hij een aparte behandeling der stof, soms zelfs een eigen stof. Hij ontwerpt leergangen, die zo gedifferentieerd zijn, dat een gewoon catecheet er tegen op zal zien, ze toe te passen. Gaat het niet te ver, voor iedere leeftijdsklasse een aparte stof aan te wijzen? Kan dat in de praktijk? De te bespreken stof blijkt zo omvangrijk te zijn, dat de schrijver zelf even huivert en vreest voor overlading (pag. 347).

Dankbaar zijn wij voor het historische deel, waarin een overzicht gegeven wordt over de pogingen van de kerk om tot een eigen opvoedingsmethode te komen. Daartegenover missen wij een hoofdstuk, waarin nader wordt ingegaan op de resultaten van de jeugdpsychologie en de betekenis daarvan voor de catechese. Ook had in het methodische deel de didactiek en methodiek een breder plaats kunnen ontvangen. Nu missen wij al te zeer een overzicht over verschillende methoden met een bespreking van hun voordelen en nadelen. De praktische bruikbaarheid van het boek zou met het opnemen daarvan gewonnen hebben.

Enkele kleinere punten nog: op pag. 84 poneert de schrijver, dat de betekenis van de kerkgeschiedenis problematisch is voor de catechese. Hij wijdt dan ook geen bijzonder hoofdstuk aan de scholing op dit terrein. Toch blijkt terloops meer dan eens, dat de kerkgeschiedenis op de een of andere manier wel tot de stof der catechese behoort (pag. 271 v.; 275, 278, 373 v.). Een nadere toelichting was hier wel op zijn plaats geweest.

Voor de leerlingen in de tijd der puberteit en adolescentie wenst de schrijver geen coëducatie (pag. 98, 257). Hij bepleit zelfs een onderscheiden leerplan (pag. 276). Dit gaat mij te ver. Vele catecheten bepleiten zelfs het tegendeel op grond van de mogelijkheid van aanvulling en correctie tussen jongens en meisjes. Het gesprek kan er ook bij winnen, indien psychologische verschillen positief worden benut!

Tenslotte opvallend en weldadig is het oecumenisch karakter van dit boek. Niet alleen in het hoofdstuk over catechese en de oecumenische taak der kerk, maar door het hele boek heen is deze brede oecumenische aanpak overheersend. Hier heeft de oecumenische beweging bevruchtend gewerkt, niet alleen op de stof, maar ook op de aanpak en opzet van het

gehele werk. Het zou van belang zijn, als wij in theologicis veel meer in een dergelijke oecumenische horizon werkten! M. H. BOLKESTEIN

WALTER UHSADEL, *Evangelische Erziehungs- und Unterrichtslehre* en *Ernst Jahn, Religionsunterricht und Jugendseelsorge in psychologischer Sicht.* Quelle und Meyer, Heidelberg, 1954 en 1955, 188 en 176 blz., D.M. 14,— en D.M. 12,50.

Deze beide boeken geven een goede kijk op de grondige manier, waarop op het ogenblik in Duitsland geprobeerd wordt met de godsdienst-paedagogische vragen klaar te komen. Zij laten ook duidelijk zien, dat sinds de oorlog het kerkelijk klimaat daar diepgaand is gewijzigd. Een min of meer massief Lutheranisme met een eigen accent op de kerk treedt ons hier tegemoet.

Het leerzaamst is het boek van Uhsadel, dat eigenlijk een handboek is voor de ,,Religionslehrer" op school. Het geeft na een aantal principiële beschouwingen, die ons laten voelen, dat na de oorlog in vele opzichten in Duitsland een nieuw tijdperk is aangebroken, vele bladzijden met practische aanwijzingen. Hoewel ook hier de methoden mij vrij traditioneel lijken, is de degelijke bezinning toch inspirerend. Wij missen een dergelijk boek in Nederland. Over de ,,Erlebnismethode", over de plaats van het godsdienstonderwijs in het geheel van de school, over ,,Lebensnähe" en ,,Anschaulichkeit", over de betekenis van het boek, van het beeld en van het tekenen worden b.v. uitvoerige beschouwingen gegeven.

Jahn raakt in zijn vooral paedagogisch georiënteerd geschrift aan belangwekkende problemen van de kinderlijke psyche en het kinderlijke religieuze leven, maar zijn inzet is te weinig psychologisch – zo ontbreekt een schets van de godsdienstige ontwikkeling – om geheel te kunnen bevredigen. Voorzover zijn boek de ogen opent voor aspecten, die de meeste theologen vergeten, en ons zo aan het denken zet, is het de moeite waard.

H. FABER

ALBERT NIEDERMEYER, *Compendium der Pastoralhygiene.* Verlag Herder, Wien, 1956, 36 blz.

Dit R.K. boek geeft alles, wat de priester van de hygiëne moet weten. Van goede kerkverwarming en infectiegevaar bij de communie tot kunstmatige inseminatie en de verschillende aspecten van het vreemdelingenverkeer. Aangezien in het R.K. systeem op alles een antwoord bestaat, kan men daar zulke ,,Baedekers" schrijven. Hier en daar treffen opmerkingen, waar ook een Protestants zielszorger zijn voordeel mee kan doen.

H. F.

HANS JURGEN BADEN, *De Grenzen der Vermoeidheid.* Met een voorwoord van E. L. Smelik. Uitgeverij W. ten Have, Amsterdam, 1955. Prijs f 5,50 (ing.) en f 6,90 (geb.), 239 blz.

Dit uit het Duits vertaalde essay is een sympathiek, gaaf en vroom boek. Het is in zekere zin origineel. Prof. Smelik vertelt ons in zijn woord vooraf, dat de schrijver een grote stadspredikant is, die langs verschillen-

de wegen probeert de van het Evangelie vervreemde moderne mens te bereiken. Hij geeft daartoe in dit boek een boeiende tijdsanalyse, laat zien, hoe voor het leven van de tegenwoordige mens het verschijnsel der vermoeidheid kenmerkend is, en trekt vandaar lijnen naar het Christelijk geloof, waardoor z.i. een overwinning op de vermoeidheid mogelijk wordt.

Het gevaar van een goedkope ,,propaganda" heeft de schrijver weten te vermijden. Hij toont ook een benijdenswaardig vermogen zich op een zakelijke manier in het leven van zijn tijdgenoten in te leven, zodat zijn boek van een goedkope ,,stichtelijkheid" gespeend is.

Mijn bezwaar is, dat het eenzijdig ,,geistesgeschichtlich" is. Het doet mij denken aan die boeken over de ,,Lage der Gegenwart", die er tussen de twee wereldoorlogen van Duitse zijde te veel zijn verschenen. Gelukkig getuigt het niet van de ondergangsstemming, die toen overheerste, maar laat het een duidelijk positief geluid horen – een feit, dat op zich zelf over de toestand in Duitsland al te denken geeft –, doch het komt te weinig bij de dagelijkse werkelijkheid van het leven.

De vermoeidheid zelf als lichamelijk en psychisch verschijnsel staat de schrijver te weinig voor ogen en enig empirisch onderzoek naar haar optreden ontbreekt. Het boek is daardoor ook te weinig gedifferentieerd en practisch. Samenvattend een nobel boek, dat men graag wat concreter gezien had. H. F.

A. F. N. LEKKERKERKER, *Kanttekeningen bij het hervormde dienstboek*. Deel I, II en III. Boekencentrum N.V., Den Haag, prijs per deel f 3.50 ing.

De taak, waaraan dr. L. zich met liefde en bekwaamheid heeft gegeven, was niet een gemakkelijke. Het ging erom aan het ontwerp dienstboek der hervormde kerk een betrouwbare gids mee te geven, als het kon ook een enthousiaste, die de argwanende en aarzelende gemoederen der kerk – niet gering in aantal! – zou kunnen winnen.

Men kan van niemand verwachten, dat hij geheel in een dergelijke taak zou kunnen slagen. Daarvoor zijn de weerstanden te groot en is de feitelijke liturgische bedrevenheid in de kerk te zwak. Enerzijds heeft de geschoolde liturgioloog gemakkelijk spel, anderzijds wordt zijn werk juist daarom minder gewaardeerd. Dat is bijzonder te betreuren omdat dr. L. ons in zijn studies een schat aan gegevens heeft geschonken, waar ieder gebruiker van het dienstboek i.o. zijn voordeel mee zou moeten doen.

Naar het ons voorkomt heeft dr. L. baanbrekende arbeid verricht. De kerk kan dit niet genoeg waarderen. Wij hebben nu dan eindelijk een intense bemoeiing met de geschiedenis der liturgie waaraan wij dringend behoefte hebben. Als zodanig komen deze studies te pas, al zijn ze feitelijk vele jaren te laat. Maar er kan dan nu tenminste een begin gemaakt worden en op grond van deze studies mag met klem gepleit worden voor een wetenschappelijke behandeling der liturgie aan de universiteit.

Bezien wij thans de inhoud nader. Dat valt ons niet gemakkelijk, omdat wij in I en II een register, en ook verder duidelijke overzichten en bronvermeldingen, missen. Er is nog een kans, dat dit verzuim in het vierde en laatste deeltje zal worden hersteld. Waar er in de jaren van

verschijning ook veranderingen in de dienstboek-uitgave zijn opgetreden is het gewenst, dat verwijzingen naar paginering daarvan worden herzien; speciaal geldt dit het eerste deeltje.

Nu heeft de schr. hoofdstuksgewijs groot en klein van zijn stof verwerkt. Deel II is vrijwel geheel aan de doop en aanverwante vragen gewijd, deel III aan het avondmaal. Deze beide deeltjes zijn uitgegroeid tot een sacramentsleer, waar de persoonlijke opvattingen van de schr. uiteraard sterk in meespreken. Het eerste deeltje behandelt naast een systematische uiteenzetting de gewone orden van dienst, de onderdelen ervan, de gebeden en typisch theologische vragen zoals die al schrijvende, en in de discussie in de kerk, zijn opgekomen. Dit nu maakt de compositie van in het bijzonder deel I rommelig. De beide volgende delen, die één stof behandelen, zijn vergeleken bij I een vooruitgang. Het lijkt mij, dat schr. het zichzelf en de lezers gemakkelijker gemaakt zou hebben als hij strakker de opzet van het dienstboek had gevolgd, en zijn systematische beschouwingen bewaard had voor een afzonderlijke publicatie.

Dan zou naar onze mening de systematiek zelf ook bevredigender zijn uitgevallen. Nu blijven nog allerlei vragen open, die toch telkens weer aan de orde komen. Ik denk bijv. aan de verhouding van historische schatten en hedendaagse eisen. Het stijlvraagstuk, dat toch in de liturgie zulk een voorname rol speelt, komt niet aan de orde. De problemen rondom dogmatiek, taal en verstaanbaarheid zijn stijlvragen van de eerste rang! Stijl is de expressie van een gedachte, en heeft met allerlei mogelijkheden en begrenzingen te maken. Deze vraag nijpt in het bijzonder in een tijd als de onze, waar liturgieën commissiewerk zijn, met alle bezwaren van dien: ze zijn typisch maak-werk, en daar legt het ontwerp dienstboek dan ook publiekelijk getuigenis van af. Wij kunnen momenteel wellicht niet anders en niet beter; daar schamen wij ons niet voor; als wij maar weten wat wij bezig zijn te doen: dat moet de systematiek ons leren. Het ontwerp dienstboek lijdt kennelijk aan overlading. Dat valt niet te verwonderen als men bij dr. L. in dl I, blz. 21 leest wat er allemaal in zou moeten staan. Dan krijgt men ook het verschijnsel, dat fossielen mee in de collectie komen, zo bijv. het formulier voor de doop aan volwassenen, waarvan dr. L. zegt (II 96), dat het slechts zelden of wellicht nooit zal worden gebruikt. En toch maar afdrukken en iedere Zondag mee naar de kerk nemen. De opdracht leidde ertoe, zegt dr. L. Het is jammer, dat de commissie zich niet krachtiger heeft geweerd tegen aandrang van buiten af. Op I 96 en 97 vinden we een dergelijk voorbeeld van synodaal handelen tegen het eenparig advies der commissie in. Dr. L. is hier even uit zijn slof geschoten en dat zint ons wel. Wij waarderen ook op andere plaatsen zijn onafhankelijkheid van oordeel, bijv. ten aanzien van de erfenis van Calvijn, waar schr. een aantal ernstige bezwaren ontwikkelt (III 124 e.v., in de avondmaalsleer, men zie ook 54). Het is duidelijk, dat Calvijn historisch bepaald was. Dit roept eens te meer de vraag op welke criteria wij dan moeten aanwenden? In sommige gevallen is het dan onvermijdelijk, de historie geheel te laten vervallen. Als ik lees hoe er met de gebeden van de Apostolische Constitutiones is omgesprongen (I 102) is hier voor mij een non possumus geboden. Dan is het beter een eigen weg te gaan.

Hier ligt de zwakke kant van de hervormde liturgische arbeid aangegeven. De Schrift is karig in concrete gegevens voor de vormgeving (I 17), de dogmatiek moet te hulp komen, maar deze is weer voor een groot deel... exegese (I 21). Het is duidelijk, dat hier een impasse is. Daaraan lijdt het ontwerp dienstboek. Dr. L. nu heeft dit te weinig aan het licht gebracht. Hij heeft zich niet voldoende voor ogen gesteld, dat de gebruikers van het dienstboek i.o. telkens met vragen komen te zitten. Vragen, die oprijzen vanuit de situatie van het heden. Men zou het ook zo kunnen zeggen: historisch en dogmatisch is hier uitstekend werk geleverd; wij dingen daar niet van af, al weten wij met dr. L., dat ook hier op onderdelen discussie mogelijk blijft. Maar psychologisch, beeldend en dichterlijk, in zijn religieuze toon, zijn godsdienstige stijl, heeft het ontwerp de geesten niet gepakt. Wij kunnen ons daarmee verzoenen, als wij weten, dat deze armoede er is, en dat wij verder door moeten gaan. Wij waarderen het, dat dr. L. de kerkordelijke bindingen aan het dienstboek verwerpt (III 190). Wij hopen, dat zijn woord gehoord zal worden. Maar wij zien bovenal uit naar een nieuwe creativiteit op liturgisch terrein. Zolang die niet wordt aangetroffen moge een dienstboek bescheiden blijven, in het besef van eigen grenzen. Opdat de aansluiting met de a- en antiliturgische gemeente niet wordt gemist. Alleen wanneer deze de liturgie gaat leren liefhebben kunnen wij weer verder, en zal ook het verleden voor haar gaan opleven. Eerder niet. Misschien had dr. L. er goed aan gedaan daarop te wijzen. Zijn voortreffelijke werk zou er niet door geschaad zijn.

A. Faber

A. J. Kret, *De Hervormde Kerkdienst. Een dogmatische bezinning op een hoofdstuk uit de Liturgiek.* Uitg. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1955. 277 blz. Prijs ing. f 6,50, geb. f 8,—.

Bij het lezen van dit boek herinnerde ik mij, hoe prof. dr. J. A. C. van Leeuwen ons destijds waarschuwde, dat de eerstvolgende dertig of vijftig jaar de theologische discussie beheerst zou worden door de locus de ecclesia. Was dit goed gezien, dan was ook te verwachten een intense discussie over de betekenis van ambt, sacrament en liturgie. En daar zitten we nu midden in. Zodat dit boek een actueel onderwerp behandelt. En dit in populaire stijl, opdat ook de gemeente deze discussie zal verstaan en meemaken. Al is het dan niet consequent om (b.v. blz. 27) Latijnse woorden onvertaald te gebruiken! Dat gebrek aan consequentie is helaas niet alleen formeel, maar ook materieel te constateren. In het eerste hoofdstuk wordt uitvoerig betoogd, „dat men de Here in Zijn handelen een wijder terrein ziet beslaan dan de kerk alleen", en dat de liturgie geschiedt in het gehéle leven (blz. 24). Hoe kan de schrijver zich dan afvragen, „of de behoefte aan liturgie niet daar ontstaan is, waar men de leer der Reformatie en de belijdenis onzer vaderen kwijtgeraakt was of welbewust achter zich had gelaten" (blz. 148)? Het komt mij voor, dat „de behoefte aan liturgie", zoals de schrijver deze uitdrukking bedoelt, veeleer is te verklaren als reactie op een al te intellectualistische instelling der prediking, waardoor b.v. teloor was gegaan het besef, dat

de hoogste activiteit der gemeente is: de overgave, het overgegeven luisteren naar het Woord van haar Heiland.

Ook de waardering der dingen door de schrijver is mij niet altijd duidelijk. Als bezwaar tegen de R.K. Kerk formuleert hij, dat deze stelt: ,,Maar het eigenlijke leven, het verkeer met God in de gemeenschap der Kerk met haar genademiddelen, dàt is toch het eigenlijke leven" (blz. 24). Eerlijk gezegd: ook ik heb dit altijd gemeend: is dit ,,Roomse zuurdesem" of katholiek geloof? Bedoelt de schrijver (blz. 167) het als een bezwáár tegen Van der Leeuw, dat de mystiek, de ethiek, de dogmatiek – dat ,,dit alles ontspringt in de eredienst"? Is dit dan niet zo, zo waar het geloof is uit het gehoor?

Het heeft mij getroffen, dat de schrijver, die toch bewust wil uitgaan van de gereformeerde belijdenis, niet méér aandacht heeft geschonken aan het feit, dat ,,de belijdenis der vaderen" niet alleen ligt uitgedrukt in onze symbolische, maar ook in onze liturgische geschriften. In haar ,,symbolen" spreekt de Kerk haar belijdenis uit in haar extensiteit – in de liturgische geschriften in haar intensiteit. Daar gaat het om de kern van het Evangelie, in de Sacramenten, in de instelling der ambten, in het huwelijk. Hoe kan men nu zeggen (blz. 216): ,,In de tijd van de Reformatie is in de Nederlandse Gereformeerde Kerk helemaal geen liturgie gegroeid. Dat kon niet op een liturgisch onvruchtbare bodem..."? Hoe kan men (blz. 105) zeggen: ,,Liturgische vormgeving maakt hier alle zelfonderzoek in wezen stuk –," als men onze oude liturgische formulieren kent? – Zo zijn er meer vragen, die rijzen bij het lezen van dit boek. Het is blijkbaar ook schrijvers bedoeling om vragen wakker te maken. Het kan ook niet zijn bedoeling zijn, dat hij het ,,het pijnlijkst" zou vinden, als er ,,opnieuw theologie bedreven" wordt (blz. 142)! Trouwens, de stijl had beter verzorgd kunnen zijn: de schrijver leze zelf uit dit oogpunt b.v. blz. 123 nog eens over!

Overigens verblijdt het mij, dat hier weer iemand eerlijk worstelt met de problemen, waarvoor de kerkdienst ons stelt. En ik hoop, dat hij verder zal graven om de belijdenis der vaderen niet op non-actief te zetten, maar te zien, wat er gedaan kan en moet worden in continuïteit daarmee.

H. Schroten

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

F. Sierksma, *De religieuse projectie*. W. Gaade N.V., Delft 1956, 249 blz., geb. f 5,90.

Carl Heinz Ratschow, *Magie und Religion*. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1955, 164 S., geb. D.M. 11,50.

Nikolaus von Arseniew, *Die Verklärung der Welt und des Lebens*. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1955, 263 S., geb. D.M. 12,—.

Heinrich Karpp, *Schrift und Geist bei Tertullian*. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1955, 74 S., ing. D.M. 5,80.

Richard H. Grützmacher, *Textbuch zur deutschen systematischen Theologie und ihrer Geschichte vom 16. bis 20. Jahrhundert* (1530–1934) Band I., C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1955, 371 S. geb. D.M. 16,—.

HANS STAUBING, *Der Kompromisz als ethisches Problem.* C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1955, 181 S., geb. D.M. 12,—.

MARTIN SCHMIDT, *Der junge Wesley, als Heidenmissionar und Missionstheologe.* C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1955, 45 S., ing. D.M. 4,80.

HANS DENCK, *Schriften.* 1. Teil: Bibliographie. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1955, 68 S., ing. D.M. 5,—.

KARL RAHNER, *Schriften zur Theologie.* Band 3. Verlaganstalt Beuziger & Co. Ag., Köln a. Rhein 1956, 472 S., geb. D.M. 19,80.

HENDRIK KRAEMER, *La foi chrétienne et les religions non chrétiennes.* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1955, 169 p., ing. Fr. s. 8,50.

ERNST JENNI, *Die politischen Voraussagen der Propheten.* Zwingli Verlag, Zürich 1956, 118 S., ing. Fr. 14,—.

JAMES M. ROBINSON, *Das Geschichtverständnis des Markus-Evangelimus.* Zwingli Verlag, Zürich 1956, 112 S., ing Fr. 14,—.

FRITZ BLANKE, *Hamann-Studien.* Zwingli Verlag, Zürich 1956, 127 S., ing. Fr. 16,—.

FRIEDRICH HOEFELD, *Der christliche Existenzialismus Gabriel Marcels.* Zwingli Verlag, Zürich 1956, 174 S., ing. Fr. 14,—.

J. D. VORSTER, *Die Kerkregtelike ontwikkeling van die Kaapse Kerk onder die Kompagnie 1652–1795* (proefschrift). Pro Rege-Pers Beperk, Potchefstroom 1956, 140 blz., geb. 10/6.

F. KUIPER, *Geloof en wereldbeeld.* T. Wever, Franeker 1956, 395 blz., geb. f 17,50.

Over de onderlinge verhouding van psychotherapie en zielszorg. (Practische theologische handboekjes). Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1956, 78 blz.

A. F. N. LEKKERKERKER, *Kanttekeningen bij het Hervormde Dienstboek* (derde deel). Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1956, 207 blz., ing. f 5,75.

ANDRÉ PARROT, *Ninevé en het Oude Testament.* G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1956, 82 blz., geb. f 4,75 (intekenprijs f 4,25).

WILHELM BITTER, *Die Wandlung des Menschen* (in Seelsorge und Psychotherapie). Verlag für Medizinische Psychologie, Göttingen 1956, 329 S., geb. D.M. 11,80.

D. DEDEN S. C. J., *De kleine Profeten* (De boeken van het O.T. Deel XII/boek VII–XII). J. J. Romen & Zn., Roermond/Maaseik 1956, blz. 235–400, ing. f 7,14 (intekening f 6,30).

J. LINDEBOOM, *Wat en hoe?* (kleine wenken voor productief-wetenschappelijke arbeid). Van Gorcum & Comp. N.V., Assen 1956, 23 blz., ing. f 1,50.

L. C. SUTTORP, *De orde der Jezuieten.* H. Veenman & Zn., Wageningen 1956, 128 blz., geb. f 4,90.

TIJDSCHRIFTEN

The International Review of Missions, July 1956.

J. W. C. Dougall, African Separatist Churches; Ernest Gray, Some Present-Day Problems for African Christian Marriage; Stanley G. Browne, Medical Missions at the Crossroads; Paul D. Fueter, The All-Africa Lutheran Conference, Marangu 1955; Georg F. Vicedom, The Growth of the Lutheran Conference, Marangu 1955; Georg F. Vicedom, The Growth of the Lutheran Church in New Guinea; J. H. Bavinck, The Problem of Adaptation and Communication; Denys Saunders, Visual Aids and the Communication of the Gospel; John Foster, A Virgin and Child from Medieval China.

Vox Theologica, Juli 1956.

M. A. Beek, Mesopotamisch reisbericht; W. F. Golterman, Is het Heilig Avondmaal een offer? (vervolg); B. J. van Tent, Margineralia, een antwoord aan J. M. Hoekstra.

Kerk en Theologie, Juli 1956.

G. F. W. Herngreen, Het bruiloftskleed; Otto Weber, De waardigheid van de mens en het Evangelie; R. Schippers, De gereformeerden en de oecumenische situatie in Nederland.

Theology Today, July 1956.

Donald Macleod, Life's Other Dimension; J. Robert Nelson, Tradition and Traditions as an Ecumenical Problem; Theodore A. Gill, Ecumenics and the Churches in North America; Nels F. S. Ferré, A New Day for Protestantism; Benjamin F. Faber, Symposium on Theological Education: The Seminary Student Yesterday and Today; Marshal L. Scott, Training for an Industrial Society; Winburn T. Thomas, Teaching Theology in Asia; John Sutherland Bonnell, Jesus and Demon Possession; Bela Vassady, The Power of Christlike Living.

Theologie en Practijk, No. 2, Zomer 1956.

M. Werner, Das Problem der Enteschatologisirung; P. J. van Leeuwen, Is God persoonlijk?; P. Smits, Is God bovenpersoonlijk?; C. Boer, De moed om vrijzinnig te zijn.

Römisch-Katholische Rundschau aus Ungarn, Mai 1956.; Juni 1956.

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, Nr. 4–1956.

P. Prins†, Verbond en verkiezing bij Bullinger en Calvijn; Greta Grosheide, Sadrach Soerapranata.

The Ecumenical Review, July 1956.

W. A. Visser 't Hooft, and Charles W. Ranson, Introduction; Hamilcar, S. Alivisatos, Ecumenical Resources in Solving International Problems; Alice Arnold, Social Problems and International Responsibility; C. G. Baëta, New Nations in a New World; M. Searle Bates, Religious Liberty: Recent Phases of the Problem; George W. Brown, World Community in Historical Perspective; Ralph Bunche, Peaceful Uses of Atomic Energy; R. A. Butler, The Churches and International Affairs; V. E. Devadutt, Problems of Economic and Social Development in Asia; Otto Dibelius, Christian Unity in a Divided Europe; John Foster Dulles, Positive Measures for Peace; Richard M. Fagley, Christian Witness in the World of Nations; Eric Fletcher, International Law and International Ethos; Eugen Gerstenmaier, Reconstruction, Spiritual and Economic; Kenneth G. Grubb, Christian Approach to International Affairs – a Criticism; Dag Hammarskjøld, Spiritual Impact on the United Nations; Max Huber, An International Ethos; Kenneth S. Latourette, Historical Background for Ecumenical Cooperation in International Affairs; Johannes Leimena, World Health and World Community; Charles Malik, Positive Christianity and Communism; Ben Marais, Church Transcending Nation; Philippe Maury, The Student Christian Community and Peace; O. Frederick Nolde, Divine Compulsion; David Owen, Technical Assistance; Asuncion A. Perez, The Place of Smaller Countries in the Community of Nations; Elfan Rees, International Irresponsibility for Refugees; Wesley F. Rennie, Economic Factors in International Relations; Soichi Saito, Atomic Experiments and the Japanese People; Philippe de Seynes, The Need for a Philosophy of the United Nations; J. Ewen Simpson, International Co-operation in a Christian Approach to World Problems; Arnold J. Toynbee, The Rôle of the British Commonwealth; F. M. van Asbeck, International Law and International Institutions; G. J. van Heuven Goedhart, The Responsibility of the International Community for Refugees; Walter W. van Kirk, Cambridge – 1946; Lajos Vetö, The Reality of our Ecumenical Fellowship; Heikki Waris, Social Policy in International Relations; Maurice Webb, Race Tensions: Is a New Approach Possible?; Luther A. Weigle, Christian Education and International Affairs; H. F. E. Whitlam, The South Pacific: Meeting Place of Nations.

The Harvard Theological Review, Number 2–1956.

Jack Finegan, The Original Form of the Pauline Collection; D. S. Wallace-Hadrill, Eusebius and the Gospel Text of Caesarea; J. Duchesne-Guillemin, Persische Weisheit in Griechischem Gewande?; Luitpold Wallach, The Roman Synod of December 800 and the Alleged Trial of Leo III.

Norsk Teologisk Tidsskrift, 2. Hefte 1956.

Einar Molland, Den antikke jødekristendom og aposteldekretet; H. Ludin Jansen,

Plotins IV. Enneade, 8. Bok: Om sjelens nedstigning i de enkelte legemer; N. J. Ruset, Nœstekjœrleiken, brorkjœrleiken og Guds ekklesia.

Wending, Juli/Augustus 1956.

F. M. van Asbeck, Waarheen Nieuw Guinea? A. Th. van Leeuwen, Islam en Jodendom; C. L. Patijn, Israël en het Midden Oosten; W. Banning, Om de ontmoeting met het communisme; Frits Mehrtens, Moderne orgelmuziek I; H. S. Visscher, Het voortvluchtige oor.

Musica Sacra, Augustus 1956.

Oskar Söhngen, Kerkmuziek en Theologie; Wolfgang Klare, Zingen met de gemeente.

Kerk en Eredienst, Juni 1956.

A. W. Lazonder, Kroniek van de Raad voor de Eredienst; J. M. Gerritsen, Lam Gods; L. Brink, Het huwelijk; H. Wolff, Het jongenskoor in de kerk; A. R. Hulst, Preken uit het O.T.

Hervormde Teologiese Studies, April 1956.

J. H. Semmelink, De Kerkbeschouwing van Prof. Dr J. H. Gunning; B. J. Engelbrecht, Die Praktiese sy van die Prediking; Abel Coetzee, Van Stilte en Eensaamheid.

Irénikon, 2e Trimestre 1956.

D. O. Rousseau, La vraie valeur de l'Épiscopat dans l'Église, d'après des documents de 1875; Appendice à l'article précédent; J. Meyendorff, Partisans et ennemies des biens ecclésiastiques au sein du monachisme russe aux XVe et XVIe siècles; D. Benz, Mélanchton et l'Église orthodoxe; P. C. Kern, Notes et Documents: La structure du Monde d'après le pseudo-Denys.

Veritatem in Caritate, 1956–I.

W. Thomas, Le professeur Emile Hoyois, doyen de la Faculté; H. Plard, Raison, sens et révélation dans la pensée de J. G. Hamann; M. Schyns, Philosophie et Evangile; J. Bouman, De huidige situatie in Noord-Afrika; A. J. Bronkhorst, Bij de zeventigste verjaardag van Karl Barth.

Vigiliae Christianae, July 1956.

Betty I. Knott, The Christian „Special Language" in the Inscriptions; T. A. Burkill, The Competence of the Sanhedrin; Allen Cabaniss, Wisdom 18:14 f.: A early Christmas Text; R. P. C. Hanson, Interpretations of Hebrew Names in Origin; G. J. M. Bartelink, Quelques Observations sur le Texte de la Vita Hypatii de Callinicus.

Studia Catholica, Juni 1956.

J. van der Ploeg O. P., In Memoriam Professor Dr P. Heinisch; C. A. Rijk, De theologie van de dogmatische formulering na de interventie van de Kerk in 1907; Ferd. Sassen, Zes brieven van Allard Pierson aan J. H. Gunning Jr.; O. Hendriks A. A., Gerardus Geldenhouwer Noviomagus (1482–1542).

Sacris Erudiri, VIII 1956. (Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen).

H. Vogels, Librarii Dormitantes, Aus der Überlieferung des Ambrosiaster Kommentar zu den paulinischen Briefen; L. Eizenhöfer, Te igitur und Communicantes im römischen Messkanon; S. J. P. van Dijk, The Legend of „The Missal of the Papal Chapel"; J. Leclercq, Bénédictions pour les leçons de l'office dans un manuscrit de Piatoie; J. Hof, Een „Ordo divini officii" uit de abdij van Egmond.

Theologische Literaturzeitung, Mai/Juni 1956.

Juli/August 1956.

O. Haendler, Wahrheit und Wertung der Tiefenpsychologie; H. J. Schoeps, Zur Standortbestimmung der Gnosis; K. Onasch, Der russische Ikonenmaler Andrej Rublëv im Lichte der neuesten sowjetischen Forschung; L. Fendt, Die „Selbstkommunion" im Luthertum.

DE ARCHEOLOGIE VAN PALESTINA ALS WETENSCHAP

DOOR

H. J. FRANKEN

Leiden

De eerste, en in vele gevallen ook de laatste indruk, welke de nederlandse theologische student gedurende zijn studie aan de Universiteit krijgt van de betekenis van de archeologie van Palestina wordt gewekt door de bestudering van een of twee boeken, welke veertig of zelfs zestig jaar geleden geschreven zijn, en sindsdien niet meer herdrukt met wijzigingen in de tekst welke overeenstemmen met de moderne stand van zaken. Deze leerboeken bevatten allerlei stof, welke met de archeologie als zodanig in geen of slechts verwijderd verband staat, terwijl allerlei archeologische gegevens welke zij bevatten totaal verouderd zijn. In hun opzet zijn het zeer nuttige boeken voor de student wegens de veelsoortige stof welke zij behandelen, maar zij zouden niet tot de archeologische handboeken (Benzinger: Hebraeïsche Archäologie) in eigenlijke zin mogen worden gerekend. Volz noemt zijn studieboek: Biblische Altertümer, en hoe onder deze titel is verzameld wordt in de voorrede nader uiteengezet:

> ,,Innerhalb der einzelnen Abschnitte ist zeitlich weit auseinander liegendes vielfach ohne Bedenken zusammengestellt. Die zeitliche Entwicklung läszt sich in der Tat oft schwer verfolgen. Die Lebensweise der Bewohner Palästina's hat sich durch den Lauf der Jahrhunderte hindurch in manchen Stücken wenig verändert, auf geistigem wie auf leiblichem Gebiet tauchen alte Erscheinungen in später Zeit wieder auf, Keime geistigen Lebens kommen erst lange nachher zur Entfaltung, junge Sammelwerke enthalten älteste Stoffe.

Dit is een wijze van behandelen van archeologisch materiaal welke kan worden vergeleken met wat in de egyptische archeologie geschiedde, voordat men de hiëroglyfen kon lezen, zo dat materiaal uit het derde, het tweede en het eerste millennium voor Chr. zonder enige moeite kon worden vermengd. Wij weten thans, dat bepaalde aspecten van oude culturen eerder in Palestina dan in Egypte werden aangetroffen, maar we bezitten slechts geschreven bronnen betreffende de geschiedenis van Palestina, uit niet vroegere tijd dan de

laatste eeuwen van het tweede millennium voor Chr., de tijd waarin Israël als volk juist begint te verschijnen in de geschiedenis, maar waarin de grote bloeitijden van de egyptische literatuur reeds voorbij zijn. Hiermede is de zwakte van de palestijnse archeologie aangeduid en tevens die van alles, wat over dit onderwerp is geschreven zelfs in de eerste drie decaden van onze eeuw. Die zwakheid is het gebrek aan archeologisch materiaal dat door inscripties of andere literatuurvormen welke gelezen en ontcijferd kunnen worden, zich zelf dateert, of interpreteert. En men kon dan ook zonder bezwaar ,,zeitlich weit auseinanderliegendes" – en dan ook maar wat ruimtelijk ver uit elkaar ligt, – zonder meer bijelkaar voegen. Zolang men dit echter met een gerust geweten kon doen stond het vak in de kinderschoenen, moesten wetenschappelijke methoden nog worden uitgewerkt, waren resultaten armelijk, en was de term ,,bijbelse oudheden" wat minder misleidend, dan ,,bijbelse archeologie", terwijl er op moet worden gewezen dat ook de student in de bijbelse vakken voor een goed verstaan van de bijbel zich niet kan beperken tot die korte periode van Israëls geschiedenis in Palestina, (ruwweg het eerste millennium voor Chr.) maar ook kennis moet nemen van de bloeitijd van Palestina in de Midden Bronstijd (eerste helft tweede millennium) en de daaraan voorafgaande ontstaanstijd in het derde millennium: de Vroeg Bronstijd.

Dank zij een aantal uitstekende publikaties over de palestijnse archeologie in Amerika, Engeland en Frankrijk heeft het vak een veel scherper omlijnd eigen karakter gekregen, dat niet meer terloops aandacht krijgt bij het behandelen der ,,oudheden" welke in hoofdzaak uit literaire bronnen worden opgedolven, maar dat voor de studie der oudheden de enige solide basis wordt. Ongetwijfeld is de palestijnse archeologie sterk gehandicapt doordat het geen grote bibliotheken van kleitabletten of papiri, of grote gebouwen als paleizen, tempels of graven waarvan de muren met inscripties bedekt zijn, heeft kunnen produceren. Een zeker gebrek aan belangstelling voor deze tak van de archeologie van het Nabije Oosten is stellig hiervan het gevolg. De situatie ten onzent wordt wel enigszins getypeerd door de aard van twee recente uitgaven in ons land over de bijbel en archeologie. Het eerste hier bedoelde werk is de serie ,,Bijbel en archeologie" geschreven door een goed vakman A. Parrot, waarvan het eerste deeltje tot titel draagt: Op zoek naar een verzonken wereld (ed. Callenbach, Nijkerk 1955). Dit deel, en – naar de titels van de volgende deeltjes doen vermoeden – ook de verdere

studies, zijn geschreven vanuit de archeologie van Syrië en Mesopotamië, niet vanuit Palestina. Het andere hier bedoelde werk is een boek van W. Keller, in het nederlands vertaald onder de titel „De bijbel heeft toch gelijk'' waarin o.m. volgens de aankondiging van een boekhandel de zondvloed, de raadsels van Sodom en Gomorra, de muren van Jericho etc. zijn opgegraven, zaken waarover de archeologie in werkelijkheid nog geen licht heeft vermogen te werpen, dan in negatieve zin.

De genoemde handicap echter, welke de serieuze archeologen van de vooroorlogse generatie dwong om hun opgravingstechniek steeds meer te verfijnen, heeft tot resultaat gehad dat het prehistorisch onderzoek in Palestina thans van zeer hoge kwaliteit is, terwijl het probleem van het dateren van strata en objecten zonder de hulp van geschreven bronnen in Palestina verder tot een oplossing is gebracht dan het in andere streken van de wereld soms het geval schijnt te zijn.

De gezonde methode van stratigrafisch onderzoek werd in Palestina geïntroduceerd door de Amerikaan W. F. Albright, die groef te Tell Beit Mirsim, de engelse archeologe K. M. Kenyon die groef te Sebaste-Samaria en oudtestamentisch Jericho, en door de franse Dominicanen van Jeruzalem die o.m. groeven te Tell el-Far'a en te Qumran. In het volgende wordt hier en daar gebruik gemaakt van een voordracht van Miss Kenyon, gepubliceerd in P.E.Q. 1939 onder de titel: Excavation methods in Palestine. Zij wijst er op dat er slechts weinig is geschreven over de methode van het opgraven. En zij vindt het noodzakelijk om uitdrukkelijk te constateren, dat de archeologie thans een exacte wetenschap is. Het oudheidkundig onderzoek in Palestina concentreert zich hoofdzakelijk op de ruïneheuvels, de z.g. tells welke op vele plaatsen in het Nabije Oosten uit het landschap oprijzen. Edward Robinson, een der eerste in moderne tijd die een goede beschrijving van Palestina gaf op grond van zijn reizen daar in 1838 en 1852 beschouwde de tells nog als natuurlijke heuvels. Warren bezocht Palestina in 1867–'70 en hij meende te doen te hebben met kunstmatige heuvels, waarop vestingen gebouwd waren, welke alle weer verdwenen waren in de loop der tijden. Hij bezocht o.m. Jericho waar hij een soort proefboring verrichtte en uit zijn bevindingen concludeerde, dat graven in de tell zelf geen zin had. Bliss gaf, in zijn boek over Tell el-Hésy, getiteld: A mound of many cities, in 1894 voor het eerst een juiste beschrijving van het ontstaan van een tell. Dit inzicht is fundamenteel voor alle latere onderzoek.

In tegenstelling tot Egypte heeft Palestina geen van steen gebouwde of in de rots uitgehouwen gebouwen welke nog uit oude tijden stammen en die niet staan op oudere ruïnes, zodat men ze kan onderzoeken zonder zich te bekommeren om vroegere of latere strata welke er mee in verband staan. Alle schatten van oude culturen in Palestina zijn bedolven onder puin van later tijden, en men moet hogere strata verwijderen om vroegere te bereiken, terwijl de studie van de structuur der strata minstens van even grote betekenis is, als die van de objecten, gebouwen, menselijke resten etc. welke in die strata worden aangetroffen.

Het is dus een typische trek van de archeologie dat de methode er op gericht is de structuur der strata en hun onderlinge samenhang te leren kennen. Deze werkwijze werd voor het eerst door Flinders Petrie toegepast tijdens een bezoek van vijf weken aan Tell el-Hésy. Daar de waterstroom van een wadi een deel van de tell had weggesleepen, was op de sectie een deel der strata zichtbaar geworden. Petrie introduceerde een bepaalde stratigrafische methode van onderzoek, en voegde daar aan toe de studie van het gevonden aardewerk als middel tot datering in de plaats van litteraire bronnen, welke in Palestina totaal ontbraken. Zijn methode van opgraven was een stap vooruit, omdat het een poging was de gegeven werkelijkheid als uitgangspunt te nemen. De wijze waarop hij echter de strata vaststelde was nog kunstmatig. Hij ging min of meer uit van een bepaald punt op de tell, waarvan de absolute hoogte bepaald was, en mat de strata als horizontale lagen op bepaalde diepte beneden het hoogste punt. De sectie van Tell el-Hésy geeft daarvan een duidelijk beeld. Wanneer men echter rekening houdt met het feit, dat steden niet alleen maar op de – lang niet altijd platte – top van de tell waren gebouwd, maar ook op de hellingen ervan, dan begrijpt men dat door toepassing van Petrie's methode lagen verward werden. Huizen op geheel verschillend niveau gelegen kunnen tot een en dezelfde stad behoren en uit dezelfde tijd stammen. Neemt men aan dat een stad gebouwd was op een vrijwel plat vlak, dan begaat men een vrijwel onherstelbare vergissing vanaf het begin. Derhalve betekenen de in oudere opgravingsberichten opgegeven absolute hoogten van bepaalde vloeren, funderingen etc. totaal niets voor het bepalen tot welke strata zij behoren. Wie deze rapporten bestudeert moet ze in zekere zin uitgraven en opnieuw trachten te reconstrueren, in hoofdzaak op grond van het aardewerk, wat de werkelijke strata waren. Toch was, zoals opgemerkt, het werk van Petrie het begin van de

nieuwe methode, die brak met het schatgraven van vorige generaties.

Welke fouten men kon maken bij een kunstmatige opvatting van wat een stratum is, blijkt uit een eenvoudige analyse van een situatie, zoals die op elke tell wordt aangetroffen.

Wanneer een stad, gebouwd op de accumulatie van ruïnes van vroegere steden, een tell dus, verwoest werd en een tijd lang niet herbouwd werd, werd het profiel van de ruïneheuvel door erosie vervormd. Materiaal van de hoogste plaatsen spoelde naar beneden, bleef liggen tegen de resten van de oude muren rondom de stad, vulde gaandeweg die ruimte, en spoelde dan over de muur verder naar beneden, daarbij de hellingen minder steil makend. Een latere stad kon gebouwd worden op een groter oppervlak dan de voorganger, waarbij de stadsmuren lager op de tell-helling werden gebouwd, en dus gebouwen binnen de stad zowel op de door erosie vervormde top van de tell, alsook op de glooiingen werden gebouwd, terwijl de helling soms geterrasseerd werd. De oudere methode is te grof om deze situatie adequaat te benaderen. Maar ook in het afzonderlijke gebouw dat onderzocht wordt, kan de verwarring ontstaan, wanneer men met absolute hoogten als maatstaf werkt. Men kan dan de grond waarin de funderingen gelegd zijn, de muren en vloeren, maar ook de puinlaag binnen de verwoeste muren als één stratum gaan opvatten, terwijl het er minstens drie zijn, en vaak zelfs meer. Bovendien kan een ruïne op een helling of op een terras gebouwd ingesloten geraakt zijn door materiaal van lagen die ouder zijn dan het gebouw zelf, zodat men b.v. een huis kan vinden dat uit de IJzertijd stamt, maar dat gebouwd is op Midden Brons lagen en door Midden Brons lagen bedekt is na de verwoesting, doordat van hogere delen van de tell ouder materiaal door erosie naar beneden is gekomen. Deze situatie werd te Jericho aangetroffen. Zo ontstond veel verwarring bij de datering van „het Jericho van Jozua" omdat veronderstelde delen van de Laat Brons stad onder oudere puinlagen bedolven waren.

Wanneer door erosie of door andere oorzaken het verband van een stratum verwoest is, kan een dergelijk geïsoleerd gebouw alleen maar in dat geval gedateerd worden, indien de objecten welke er in gevonden worden werkelijk daar waren op het moment van de verwoesting, m.a.w. indien men kan aantonen dat ze door puin van het gebouw zelf zijn bedolven. Voorwerpen buiten de muren gevonden zijn slechts zelden betrouwbare aanduidingen van de periode. Ze

kunnen er immers lang na de verwoesting pas terechtgekomen zijn.

In verband hiermede moet gewezen worden op een ander gebrek van de oudere methode, nl. waar men trachtte de loop van een verdedigingsmuur b.v. na te gaan door deze geheel te volgen en zowel aan de binnen- als aan de buitenkant bloot te leggen. Men groef daartoe letterlijk alles weg wat tot het dateren van de muur kon dienen, nl. de relatie met het bijbehorende stratum, en zo zijn er heel wat door opgravers geïsoleerde muren die niet meer gedateerd kunnen worden, omdat de stratigrafische gegevens weggegraven zijn. Een recent voorbeeld komt van Samaria, waar de Harvard expeditie een ronde toren vond, welke werd vrijgemaakt van alle omringende „puin" en toen op grond van de wijze waarop de toren gebouwd was, toegewezen werd aan de tijd van Jerobeam II (8e eeuw v. Chr.). Later werd een soortgelijke toren gevonden en aanvankelijk aan de zelfde tijd toegeschreven, totdat de relatie met de directe omgeving nauwkeurig was onderzocht en bleek dat de toren niet ouder kon zijn dan de hellenistische tijd, een verschil derhalve van tenminste vier eeuwen. In het bovengenoemde artikel zegt Miss Kenyon dan ook dat er geen enkel excuus meer bestaat voor het blootleggen van een muur voordat de samenhang met de omringende strata is opgehelderd. Een voorwerp dat bij een opgraving wordt gevonden zonder dat gelet wordt op de stratigrafische gegevens, verliest vaak alle waarde voor de wetenschap. Erger is het, wanneer een gebouw zodanig wordt opgegraven, dat men een keurige plattegrond krijgt te zien, maar alle verband met het eigenlijke stratum wordt verstoord.

De moderne archeologische methode is er op gericht om in de eerste plaats de stratigrafie te onderzoeken, en Miss Kenyon stelt vast dat bij de toepassing ervan de feiten in authentieke opgraversrapporten bewezen kunnen worden precies als feiten in andere wetenschappen. „Archeologie is tegenwoordig een exact vak." Er kan over de betekenis van het gevondene verschil van mening bestaan; wat de rapporten in de eerste plaats behoren te geven is het feitenmateriaal betreffende de stratigrafie waarbij o.m. het onderlinge verband tussen alle bouwelementen en puinvullingen ertussen wordt aangetoond aan de hand van tekeningen, welke het „natuurlijke" verloop der lijnen weergeven. De betekenis van elke laag van aarde, zand, as, puin etc. wordt precies nagegaan en bepaald doordat het verloop der scheidingslijnen wordt geregistreerd. In de publikaties van de opgravingen te Megiddo zoekt men nog tevergeefs naar dergelijke tekeningen. De moderne methode impliceert dat een ruimte tussen twee

muren, waarvan de samenhang niet vaststaat, nooit in een maal geheel kan worden leeggegraven. Men graaft de vulling tussen de muren zo weg, dat een wand blijft staan die beide verbindt, en die dus gevormd is van het de ruimte vullende puin, de as, e.d. Op beide zijden van deze wand (op de dikte ervan komt het niet aan) ziet men dan of de vulling homogeen is, of uit diverse lagen bestaat, en of soms lijnen die over de ene muur heen lopen, b.v. een dunne aslaag, niet in de tussenruimte naar beneden buigt en onder de tweede muur doorloopt, hetgeen zou bewijzen, dat de eerste muur reeds een ruïne was voor de tweede zelfs gebouwd was. Zo kan ontdekt worden of twee elementen die in het zelfde horizontale vlak liggen, en volgens de vroegere schoonmaakmethode ongetwijfeld aan het zelfde stratum zouden zijn toegewezen, inderdaad bij elkaar behoren of niet.

Miss Kenyon noemt deze methode de verfijnde methode van stratigrafisch onderzoek. In werkelijkheid is het echter niet slechts een kwestie van verfijning maar een fundamenteel verschil met vroegere methodes, welke op Petrie's wijze van opgraven waren gebaseerd, hoezeer de techniek daarvan ook was verbeterd. Alle gaan nl. nog uit van een kunstmatige opvatting van het bepalen van wat tot een stratum behoort. Een stratum tekent zich zelf echter af op de wanden, welke men in en buiten gebouwen bij het graven doet ontstaan door de grond daar niet weg te nemen.

Indien een stratum dus niet later verwoest is, b.v. door het werk van vroegere opgravers, mensen die naar bouwstenen zochten, erosie e.d. dan kan men tekeningen produceren waarop het verband van alle fundamenten, vloeren, muren, puinvullingen, haarden, banken, ovens, etc., etc. uit het totale opgegraven gebied kan worden afgelezen, zodat dus de stratigrafie door de lezer van het boek zelf kan worden bestudeerd. Indien dan alle afzonderlijke elementen van deze strata behoorlijk genummerd zijn, en ook de vindplaats van alle voorwerpen met dezelfde nummering is weergegeven, dan pas is het mogelijk dat de lezer zich een zelfstandig oordeel vormt over de historie van de opgegraven stad. Dit is wat Miss Kenyon bedoelt met ,,Exacte wetenschap'', en dit is de enige manier om een wetenschappelijke opgraving uit te voeren.

Het is een feit, dat pas de laatste opgravingen in Palestina beantwoorden aan deze standaard van opgraven, terwijl het aantal publikaties, dat aan deze eisen van weergeven der resultaten beantwoordt, nog geringer in aantal is.

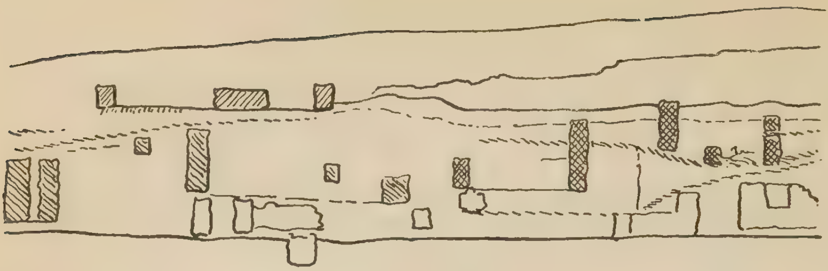

Fig. 1

Een sectietekening welke wel suggereert, maar niets bewijst. De meeste weergegeven muren „hangen in de lucht". Het onderling verband is in het origineel door het kleuren van de muren aangegeven. Ook dit geeft echter geen mogelijkheid tot reconstructie. Tell Abu Hawam. Q.D.A.P. Vol. iv, 1934, p. 1 (detail).

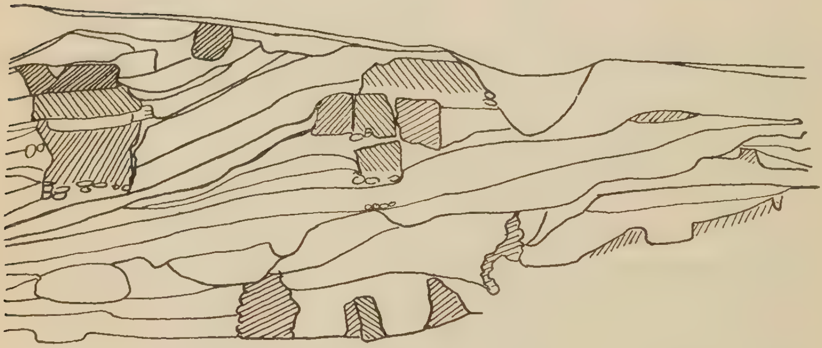

Fig. 2

Fragment van een doorsnede, waarop het verloop der lagen is aangeduid. Men ziet o.m. dat er geen sprake is van horizontale lagen. Ook ziet men dat de hoger gelegen stadsmuur (in het midden) ouder moet zijn dan de lagere (links), waarvan het fundament gegraven werd in lagen, die over het puin van de hogere heen naar beneden buigen, en deze afsluiten. Stadsmuren uit het 3e millennium voor Chr. te Jericho. P.E.Q. 1954, p. 50 (vereenvoudigd), c.f. P.E.Q. 1956, fig. 2, p. 70.

Het gaat in Palestina nog steeds in hoofdzaak om het vaststellen van de chronologie. Gezonde stratigrafie is daarbij de eerste pilaar waarop gebouwd wordt. De tweede is het onderzoek van het aardewerk, als middel om de vondsten te dateren. Hier behoeft niet lang over het aardewerk te worden uitgeweid. Uit het voorafgaande is echter duidelijk geworden, dat aardewerkstudie zonder gezonde stratigrafie onbegonnen werk is. Het aardewerk kan slechts bestudeerd worden in relatie met de lagen, waarin het is aangetroffen. Elke laag binnen elk stratum produceert massa's scherven en soms een complete pot. Herkenbare scherven krijgen het zelfde nummer als de laag waaruit ze komen, en zo wordt tegelijkertijd met de opbouw van de strata in de rapporten ook de zuivere chronologische vormencatalogus van aardewerk opgebouwd, en verder van alle andere voorwerpen. Alles komt er op aan dat tijdens het opgraven de scherven niet door elkaar raken, en het gehele systeem is ook slechts mogelijk als er duizenden scherven te voorschijn komen, wat in Palestina meestal wel het geval is. Is het mis met de stratigrafie, dan is al het andere ook mis, en zo kan men in oudere rapporten aantonen aan de hand van het gepubliceerde aardewerk, dat de strata verward zijn tijdens het opgraven.

Voor zover de hoofdvormen van het aardewerk reeds voldoende bekend zijn, en naar tijdperken ingedeeld, kan men het eenvoudigste strata dateren naar het daar in aangetroffen aardewerk. Scarabeeën èn cilinderzegels daarentegen zijn vaak onbruikbaar voor de datering, ofschoon zij namen kunnen dragen van Egyptische of Mesopotamische vorsten, welke bekend zijn. Deze voorwerpen echter waren vaak erfstukken in een familie en kunnen reeds zeer lang in gebruik geweest zijn, voor ze wegraakten in het puin, waaruit de opgravers ze weer aan het licht brengen. Zo ontstond een verkeerde datering van de Laat Brons stad te Tell es-Sultan (Jericho) doordat Garstang in Laat Brons graven drie scarabeeën vond, nl. een van Thotmes III, een van Amenoteb III en een van Hathepsut. De eerste en de laatste waren oorzaak dat de datering honderd jaar te vroeg werd gesteld. Het bewijs werd geleverd door het aardewerk: vijftiende-eeuws aardewerk wordt te Tell es-Sultan nergens gevonden.

De aardewerkstudie kan het beste vergeleken worden met het studeren van woordbetekenissen met behulp van een concordantie. Het beeld wordt opgebouwd uit vele kleine gegevens, die alle afzonderlijk bestudeerd moeten worden in hun eigen zin of context, waarin ze worden aangetroffen. De context wordt in dit geval be-

paald door de stratigrafie. De archeologie van Palestina is echter nog niet zo ver, dat een complete concordantie van aardewerkvormen en bijbehorende tijdsaanduidingen kan worden samengesteld. Sinds W. F. Albright zijn zeer zorgvuldige studie van het aardewerk van Tell Beit Mirsim publiceerde is er echter veel voortgang gemaakt. Het verder werken aan deze taak, o.m. door het ,,opgraven'' van gegevens uit oudere opgravingsberichten, behoort tot de eerste taken van de archeologie van Palestina.

De fabricage van aardewerk begon in Palestina in het vijfde, mogelijk zelfs in het zesde millennium voor Chr., en ging door tot op de huidige dag. De bijbelse archeologie beslaat van deze achtduizend jaar minstens een periode van tweeduizend jaar.

In zekere zin heeft de archeologie van Palestina een ontnuchteringsproces doorgemaakt. Stellig heeft men vroeger veel meer resultaten verwacht, vooral ten aanzien van de tijden die rechtstreeks bij de bijbelse archeologie behoren. De situatie in archeologisch opzicht te Jeruzalem behoort tot de allermoeilijkste, welke een archeoloog kan treffen. Dit is welhaast symbolisch voor het vak. Men heeft niet alleen moeten leren om met kleine en geringe resultaten tevreden te zijn, men heeft er ook de winst uit gehaald, dat het geringe detail welsprekend gemaakt is. Men heeft geleerd dat men te maken heeft met fragmenten en kleine brokstukjes, letterlijk en figuurlijk, van oude beschavingen, en men heeft afgeleerd om te zoeken naar schatten, ook in die zin, dat men bewijsmateriaal voor de waarheid van de bijbel trachtte te verzamelen. Geen zaak is archeologisch zo dubieus als de intocht van Israël in Kanaän, niets ligt onder zoveel meters puin bedolven als de oude stad Jeruzalem, nergens in het Nabije Oosten is zo'n gebrek aan geschreven oorkonden als in het land van de bijbel. Qumran is daarop dan een schitterende uitzondering geworden. Men verwachte derhalve van deze wetenschap niet meer dan ze geven kan: fragmentjes van gebroken culturen, die na lange en zorgvuldige bestudering soms een uitzicht openen op het leven in lang vervlogen dagen.

HET GRIEKSE DENKEN

DOOR

L. J. VAN DER LOF

Amersfoort

§ 1. *Het christelijke onsterfelijkheidsgeloof*

Het verschijnen van dr. P. J. van Leeuwen's *Het Christelijk Onsterfelijkheidsgeloof* ('s-Gravenhage 1955), waarin opnieuw het bijbelse denken en het Griekse denken worden besproken, doet ons vragen naar de aard van dat Griekse denken. Wij vinden het Griekse denken bij velen getypeerd door de onsterfelijkheidsgedachte en het bijbelse door de opstandingsgedachte. De formule „Onsterfelijkheid of opstanding'' heeft in ons land verdediging gevonden in Van der Leeuw's werkje: *Onsterfelijkheid of opstanding* en verschillende andere schrijvers hebben hetzelfde alternatief gevolgd. De algemene conclusie van deze schrijvers is, dat in de Christelijke belijdenis het onsterfelijkheidsgeloof niet thuis hoort en dat in het Christelijke denken uitsluitend aan de opstanding plaats toekomt.[1])

De Christelijke gedachtenwereld, zo lezen wij steeds, kent de onsterfelijkheid niet, omdat dit begrip past bij de filosofie en het pantheïsme. In de Bijbel is God alleen onsterfelijk en de Bijbel kent niet een scheiding tussen lichaam en ziel. De onsterfelijkheidsgedachte doet ook te kort aan de ernst van de dood. Wel wil Korff aan het onsterfelijkheidsgeloof vasthouden, maar dan niet in de onsterfelijkheid der ziel, doch die der Godsverhouding. En in deze laatste vorm van onsterfelijkheidsgeloof ligt de geheel eigen aard van de Christelijke toekomstverwachting: het is de verhouding tussen God en mens, die onvergankelijk is en alleen op grond daarvan verwacht het Christelijk geloof de opstanding.[2]) De voorstelling van het voortleven der ziel na de dood is in tegenspraak met het bijbelse verstaan van de dood als gericht Gods over de zondige mensen. De onsterfelijkheidsidee is antropocentrisch.

Juist hierin ligt het wezenlijke onderscheid tussen bijbels en wetenschappelijk-wijsgerig denken, dat de Bijbel niets weet van de eenheid van God en wereld, maar slechts kent het onvoorwaardelijke en volstrekte „Gegenüber'' van God en wereld, van God en mens. Het gaat in de Bijbel om de persoonlijke God, die als Heer en als

---

[1]) Van Leeuwen, blz. 12. [2]) blz. 13.

Schepper boven en buiten de kosmos staat. God is „die unbedingte Person".[1])

De gevallen mens van de Bijbel is gevallen uit zijn oorspronkelijke staat, uit zijn oorspronkelijke bestemming als beeld Gods. Maar in het Griekse denken valt de mens uit de goddelijke wereld, doch hij behoudt zijn goddelijk wezen.[2]) Naar Grieks besef gaat het steeds om de weg van de mens tot God, de weg van beneden naar boven, die immers door de zonde niet radicaal is afgesloten omdat de mens toch het goddelijke, hoezeer ook beperkt of verduisterd, in zich heeft en het vermogen tot God te komen niet heeft verloren. De Bijbel evenwel verkondigt de weg van boven naar beneden, de weg van God, die Zichzelf geeft aan de wereld, de Christus-weg, waarvoor het Griekse denken, ondanks alle reverentie voor de Christus, ten slotte toch geen ruimte heeft.[3])

Het Griekse denken weet van begrenzingen van het menselijk kennen. Maar hier is het de onvolmaaktheid van het menselijk inzicht zelf, dat de grens stelt, en niet het wezen en de wil Gods.[4])

De Godzoekende en vindende mens is een Griekse verschijning; de Bijbel getuigt van God, die de mens zoekt en vindt. In dit licht wordt het Griekse karakter van iedere theodicee duidelijk.[5])

Naar aanleiding van dit alles willen wij nog eens opnieuw de aard van het steeds genoemde Griekse denken onderzoeken, alsmede de vraag of dit een louter typologische aanduiding is of dat het ook beantwoordt aan de geschiedenis en ook een historische aanduiding mag heten. Het lijkt ons, dat voor dit onderzoek het meest gewenst is een overzicht van de Orphisch-Dionysische dienst, aangezien deze dienst ons bij uitstek voert naar het hart van een stuk Griekse godsdienst.

§ 2. *Het Orphisme*

Vollenhoven omschrijft het Orphisme in zijn geschiedenis der wijsbegeerte als mythologiserend denken van partieel universalistische subjectivistische niet-realisten. Partieel universalistisch, omdat het universele naast het individuele staat. Subjectivistisch, omdat de wet in het subject ligt en niet-realistisch wijl de wet binnen de dingen ligt.

De mythe van het Orphisme is de Zagreus-mythe. De boze Titanen eten het vlees van Dionysus, de zoon van Zeus en Persephone, behalve zijn hart, dat door Athene wordt gered en aan Zeus terugge-

---

[1]) Van Leeuwen, blz. 116.
[2]) blz. 120. [3]) blz. 122, 123. [4]) blz. 124. [5]) blz. 126.

geven, die de Titanen straft door hen te vernietigen met zijn bliksem. Uit de as der Titanen, die dus het bloed en vlees van Dionysus bevatte, ontstaan de mensen die het Titanische en Dionysische in zich hebben. Zeus verslindt het hart van Dionysus-Zagreus, en uit hem en Semele komt voort de nieuwe god Dionysus-Zagreus, die straks oppergod zal worden. In de latere tijd heeft men zelfs niet meer onderscheiden tussen Zeus en Dionysus.[1])

Het Orphisme maakte verschil tussen gestorvenen, die deel gehad hebben aan de Orphische wijdingen en hen, die daarbuiten gestaan hebben. Wie zichzelf door de reinigingsceremoniën en door het Orphische leven had gereinigd van de besmetting van het Titanische, verwachtte niet alleen het voortleven van zijn onsterfelijke ziel in een paradijstoestand, maar wist zich gelijk gesteld met de onsterfelijke goden.[2])

Na de dood verwachtte de Orphist een gericht, waarbij de gereinigden bijzonder bevoorrecht zouden worden, terwijl de anderen straffen ontvangen. Daarna keert de ziel naar de aarde terug om in steeds hoger vorm te leven, totdat de ziel, losgemaakt uit het graf, dat het lichaam is, tot goddelijk leven komt. Deze ziel is onsterfelijk.

Boendermaker heeft laten zien hoe het Orphisme zich altijd handhaafde door alle wisselingen van het Griekse godsdienstig leven heen. Zodra in de geschiedenis van het Griekse denken belangstelling opkomt voor de mens in zijn waarde, zijn bestemming of zijn afkomst, betreedt de filosofie in meerdere of mindere mate het terrein van het Orphisme.[3]) Soms grijpen de wijsgeren bewust terug op het Orphisme, soms zijn het de onmiskenbaar Orphische termen, die richting geven aan de onderzoekingen der wijsgeren.[4])

Het Orphisme was de brug tussen het Griekse denken en de mysteriegodsdiensten, en het werd de basis waarop in de mysteriediensten het filosofisch doordenken van ritus en mythe plaatsvond.[5]) Het Orphisme werd het schema voor de populaire filosofie van de verschillende mysteriën, waardoor de mening ontstond, dat de mysteriën een gemeenschappelijk substraat bezaten, waardoor men zou kunnen spreken van de grootste gemene deler der mysteriegodsdiensten.[6]) Derhalve gaan alle mysteriën uit van een dualisme van lichaam en ziel, en van een leven hiernamaals met straf of vergoddelijking als uiteindelijke bevrijding. Daar de Dionysusdienst het eerst

---

[1]) P. Boendermaker, *Paulus en het Orfisme*, Amsterdam 1930, blz. 28.
[2]) blz. 24, 25. [3]) blz. 73. [4]) blz. 74. [5]) blz. 86. [6]) blz. 86.

door het Orphisme werd aangegrepen, werden nieuwe goden uit het Oosten met Bacchus verbonden. Reeds Herodotus identificeerde Osiris en Dionysus en het heette, dat Orpheus de mysteriën in het algemeen in Griekenland heeft ingevoerd (Diodorus 5, 64). En Pausanias (9, 30) meent, dat Orpheus in de mysteriën heeft onderwezen wat de mensen vroeger niet hadden gehoord.

Het Orphisme bewerkte, dat de Dionysusdienst gestalte gaf aan een beweging, die als puur Orphisme geen speciale cultusplaatsen kende; dat zou ook tegen haar wezen zijn.[1])

§ 3. *De Dionysusmysteriën*

De Dionysusmysteriën behoren aanvankelijk geheel tot het chthonische type. Dionysus was de god van bomen en planten in het algemeen, die Dendrites genoemd werd, zijn heilige zuil had en in Boeotië Endendros heette. Zijn komst betekende voor de Grieken een terug naar de natuur, dat nog blijkt uit de Bacchanten bij Euripides, die huis en werk verlaten om zich aan de godheid te wijden.[2])

Dionysus is de zoon van de oude hemelgod en is geboren uit het huwelijk van Zeus en Semele, van de bliksem met de aarde.[3]) De naam Semele is oer-oud en is wellicht een Phrygisch woord voor „aarde".[4]) Dionysus is Zeus de Zoon, of Zeus Junior, de vrucht van het heilige huwelijk van Zeus en de Terra Mater of Demeter.

Het heilige huwelijk van de myste met de godheid werd ook in de mysteriën van Dionysus opgenomen. Een klein heiligdom bij Corinthe, waarin de vrouwen mystieke riten voltrokken op het feest van Demeter en Dionysus, droeg de naam νυμφών (Pausan. 2, 11); in Eleusis werd Dionysus als Iacchos met huwelijksriten vereerd; Dionysus voert het epitheton ὑποκολπιε. Clemens (Protrept. 2, 16) zegt over de Sabazios-mysteriën „ὁ διὰ κόλπων θεός· δράκων δέ ἐστι καὶ οὗτος διελκόμενος τοῦ κόλπου τῶν τελουμένων." Arnobius (5,21): aureus coluber in sinum demittitur consecratis et eximitur rursus ab inferioribus partibus atque imis. Firmicus Maternus (de err. prof. rel. c. 10): Sabazium colentes Jovem anguem, cum initiantur, per sinum ducunt. Het is duidelijk, dat de slang hier de positie van de godheid inneemt.

---

[1]) Otto Kern, *Die Religion der Griechen*, Berlin 1938, Bd. III, S. 203.
[2]) Jane Ellen Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge 1903, p. 445.
[3]) Charles Autran, *La Prehistoire du Christianisme* I, p. 156.
[4]) Prof. dr. G. van der Leeuw, *De godsdiensten der wereld*, Amsterdam 1941, II, blz. 33.

Dionysus is als man afgebeeld, maar ook als kind en hij heeft altijd sterk het stempel gedragen van zijn matriarchale oorsprong.[1]) Op de toppen van de Parnassus werd een Dionysusfeest gevierd, waarbij het Dionysuskind in een wan als in een wieg aanwezig was. De gewone inhoud van de wan bestond uit allerlei eerstelingen van vruchten met een phallos in het midden, maar in Delphi werd Dionysus Liknites i.p.v. de phallos in het midden geplaatst.[2]) Blijkens munten was in Patrai ook een liknon met Dionysus zelf er in, bij Dionysusfeesten aanwezig.[3]) De Dionysusdienst had de wan als cultisch voorwerp overgenomen van de oude Demetermysteriën.[4]) maar had de zin ervan veranderd. In Eleusis was de wan zelf hoofdzaak, bij Dionysus is de wan slechts omhulsel voor heilige inhoud.[5]) Het wordt inwijdingshandeling, dat de mysten de inhoud van de wan te zien krijgen.[6]) In Eleusis diende de wan om boze geesten af te weren of om een sterven met een volgende wedergeboorte zinnebeeldig aan te duiden.[7]) Misschien telt dit motief ook mee bij Dionysus.[8])

Dionysus was de god, die de wijn heeft gebracht en bij zijn epifanie werden in Lampteria mengvaten in de gehele stad opgesteld (Pausan. 7, 27, 3). Men gebruikte zelfs de naam van Dionysus voor zijn gave, de wijn.[9]) Daarom begrijpen wij, dat Euripides zegt (Bacchai 284): αὐτὸς θεοῖσι σπένδεται θεὸς γεγώς, evenals uit een inscriptie uit Thracië[10]) blijkt, dat Dionysus geïncarneerd was in de wijn en in de druiven. Een wijnfles[11]) en een fresco uit Pompeji, dat zich in het museum van Napels bevindt,[12]) tonen ons Dionysus Botrus, de vergoddelijkte druif.

Reeds vroeg zag men in wijn het levenswater bij uitstek, want het wijnblad was in de primitieve hiëroglyfen, waaruit het spijkerschrift is ontstaan, het teken van „leven".[13]) Dionysus had als epitheton: ὑής (Hij, die regent) en een van zijn voedsters was Hyades, het sterrenbeeld van de regen.

Vooral de cultus van koren- en wijngoden is rijk aan theoxenie-

---

1) J. E. Harrison, p. 562.
2) Martin P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung*, Leipzig 1906, S. 284.
3) S. 297.
4) J. E. Harrison, p. 532.
5) Johannes Leipoldt, *Dionysos*, Leipzig 1931, S. 31.
6) S. 31. 7) S. 31. 8) S. 31.
9) Karl Prümm S.J., *Der Christliche Glaube und die altheidnische Welt*, Leipzig 1935, S. 499.
10) Robert Eisler, *Orpheus – The Fisher*, London 1921, p. 280f.
11) Abb. 68.
12) Abb. 69.
13) Charles Autran I, p. 137.

sagen, die verhalen van de tijd, waarin goden en mensen nog tezamen verkeerden.[1]) Nonnos laat Dionysus verwelkomen bij Brongos (Dion. 17, 37 sqq.) en Staphylos (18, 13 sqq.).

Dat Dionysus wijngod was, behoort overigens tot een latere, speciaal Griekse ontwikkeling van zijn gestalte.[2]) Aanvankelijk werd in zijn dienst veel meer gesproken over melk en honing dan over wijn. De algemene gedachte, die achter het drinken van melk staat, is, dat wie met dezelfde melk gevoed is als de godheid, een door de goden aangenomen zoon wordt, die zich van een zalig lot na zijn dood zeker kan weten. Bij de Orphici vinden wij dit geloof op een van de gouden plaatjes, die als dodenpassen werden gebruikt: tot een bokje geworden, heb ik mij gestort op de moedermelk, of: op de moederborst.[3]) Godsdiensthistorisch moeten wij hierin het beeld van het zogende moederdier zien.[4])

Dionysus vermag ook spijzigingswonderen te doen. Hij leidt zijn leger door een waterloze vlakte tegen de Titanen, waarbij hij op bovennatuurlijke wijze water produceert. De Lybiërs gaven zijn leger voedsel (Diod. Sic. 3, 72). Dionysus kan de macht geven om graan, wijn en olie tevoorschijn te brengen (Ovid. Metamorphosen 13, 650–654). Zijn inwijdelingen verwachten in het hiernamaals een symposion te houden (Plato Rep. 363 c).

Helaas is ons over de betekenis van de doop in de Dionysusdienst niets directs overgeleverd,[5]) maar zij schijnt de bedoeling te hebben gehad om rein te maken en de gedachte aan wedergeboorte zal men ook mee moeten tellen. Zeker is, dat men geloofde, dat Dionysus zijn ingewijden vergoddelijkt.[6])

De Bacchanten verslonden het vlees van levende stieren, die in stukken werden getrokken, en aten dat met de bedoeling om zich zo het meest met de tot spijs geworden god te verenigen.[7]) Kunstenaars hebben dit thema van de Dionysus-cultus altijd gaarne afgebeeld.[8])

De band tussen de gestorvenen en de godheid is zeer nauw. Apuleius van Madaura vertelt over een weduwe (Metamorphosen 8, 7),

---

[1]) Ludolf Malten, *Motivgeschichtliche Untersuchungen zur Sagenforschung* in: *Hermes. Zeitschrift für Klassische Philologie*, Berlin 1939, S. 180f.

[2]) M. P. Nilson, S. 291.

[3]) Vertaling C. W. Vollgraff, *Mededelingen Kon. A. v. Wetensch.*, afd. letterkunde, deel 57, Serie A, No. 2. 'Εριφος ἐς γαλ' ἔπετον, blz. 7.

[4]) blz. 31.

[5]) Johannes Leipoldt, *Die urchistliche Taufe im lichte der Religionsgeschichte*, Leipzig 1928, S. 43. [6]) S. 43.

[7]) Albrecht Dieterich, *Kleine Schriften*, Berlin 1911, S. 466.

[8]) Joh. Leipoldt, *Dionysos*, S. 39.

die zich troost door beelden te maken van haar overleden echtgenoot, die hem met de kentekenen van Liber tonen en aan die beelden bewijst zij goddelijke eer. Met Liber, de Romeinse Dionysus is de gestorvene één geworden. En het graf van Isidorus, in het museum van Cairo, heeft een beeltenis van de dode, die als Dionysus is gedacht,[1]) evenals het beeld van Antinóös in het Vaticaanse museum, dat de trekken van de overledene vermengt met die van Dionysus.[2]) Dat de dode mens vereerd werd als de god Dionysus, meldt ons ook de Joodse schrijver van het Hellenistische boek *De wijsheid van Salomo* (14, 15).[3]) Op stenen sarcofagen uit de Romeinse wereld wordt de stoet van Dionysus met zijn begeleiders en begeleidsters voorgesteld, die vermoedelijk ook in het hiernamaals gedacht wordt.[4]) De speciale zorg van Dionysus voor de zijnen na de dood, maakt, dat zij soms een aparte begraafplaats kregen, naar een Griekse inscriptie te Cumae uit de vijfde eeuw voor Christus bewijst,[5]) of ook wel blijkt het soms door de afbeeldingen op de graftekens.[6]) Dionysus is dermate in de zijnen, dat de goddelijke begeleidsters van Dionysus bronnen wijn doen ontstaan, wanneer zij met hun thyrsus op de grond slaan.[7])

De verhalen over de Hades, die onder de Orphici opgang maakten, kennen wij meestal slechts indirect (Aeschylus, Pindarus, Philetas). De Orphici tekenden hierin de straffen, die de boosdoeners in het hiernamaals bedreigden als boete voor in de wereld begane vergrijpen.[8]) Achter deze gedachte staat de oorspronkelijke voorstelling van de aarde zelf, die het vlees van de gestorvenen eet en de beenderen overlaat. Cerberus terra est et consumptrix omnium corporum (Servius bij Aen. 6, 395). Hekate heet dan ook in een Orphische hymne: Καρδιόδαιτε, αἱμοπότι, σαρκοφάγος[9]) en de volksgodsdienst vulde de Hades steeds weer met allerlei ongedierte.[10])

In de Dionysusdienst was een kosmisch besef aan het wijnvat verbonden, want in Griekenland werd de onderwereld ook wel als pithos aangeduid en in zeer vroege tijden deden grote pithoi dienst als doodkisten,[11]) terwijl men meende, dat op het Atheense dodenfeest van Dionysus, de Anthesteriën, de kosmische pithos, – nu als wijnvat

[1]) Joh. Leipoldt, *Dionysos*, S. 23. [2]) S. 23. [3]) S. 24. [4]) S. 24. [5]) S. 24. [6]) S. 25.
[7]) Julius Grill, *Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums* II, Tübingen 1923, S. 107.
[8]) Albrecht Dieterich, *Kleine Schriften*, Berlin 1911, S. 470.
[9]) Albrecht Dieterich, *Nekyia*, Leipzig 1893, S. 52. [10]) S. 53.
[11]) W. B. Kristensen, *De rijkdom der aarde in mythe en cultus*. Mededelingen Ned. A. v. W., afd. Letterkunde, A'dam 1942, blz. 605.

gedacht–, openstond, waardoor de geesten van het dodenrijk ongehinderd toegang hadden tot onze wereld.

Orpheus heeft zelf eens een tocht naar de Hades ondernomen en is op aarde terug gekomen. Het Orphische gedicht de Minyas levert de formule: ἡ ἐς Αἴδου κατάβασις.[1]) In de onderwereld heeft Orpheus bij Persephone gebeden om een zalig leven voor de door zijn wijding gelouterden. De tocht van Orpheus, evenals van Odysseus en andere Grieken, behoort tot het genre van de nekromantie.[2])

Van deze Dionysus-mysteriën kan tenslotte worden gezegd wat Van Leeuwen over alle mysteriën opmerkt: de vraag of in deze diensten van opstanding, dan wel van onsterfelijkheid sprake is, wordt niet beantwoord. Of liever: er wordt geen duidelijke keuze gedaan. Er is sprake van opstanding en verrijzenis, maar wij horen ook telkens van onsterfelijkheid spreken.[3]) De grondgedachte van de mysteriën is, dat het leven, dat sterker is dan de dood, herrijst uit de dood, en dit betekent verlossing, overwinning, opgang. Zo toont de natuur het, zo openbaren de goden het, zo ervaart de mens het.[4]) Maar aan de andere kant is de vijand, uit wiens greep de mens zich dank zij de levenskracht ontworstelt, tegelijk de bron van alle leven, de scheppende macht, in wiens rijk het waarachtige en eeuwige leven wordt bereikt. Het dodenrijk is het levensrijk en het deelhebben aan dit rijk maakt de mens onsterfelijk. Zo men ook hier van opstanding wil spreken, is het de opstanding *in* de dood. Door te sterven, door in te gaan in het stervensmysterie en dus in de dood, wordt de mens het onsterfelijke leven van de dood deelachtig. De ingewijde in de mysteriën is opgestaan in de dood en dus in het leven.[5])

In de mysteriën moet men iets doen, niet om te blijven voortbestaan, maar om een leven van een ander gehalte te verkrijgen. Daarom komt het er op aan reeds tijdens het leven de heilige weg te vinden. In het vergankelijke leven wordt gezocht naar de weg, die het bereiken van het eeuwige leven verzekert. Dit is de weg van dood en opstanding. Het leven moet worden ingeschakeld in de eeuwige orde van ondergang en opgang.[6])

Deze mysteriën kennen een soortgelijke verwevenheid van opstanding en onsterfelijkheid, als wij, zoals Van Leeuwen aanwijst, in het Christendom vinden, waarvan hij aan het slot van zijn boek zegt:

---

[1]) John M. Robertson, *Christianity and Mythology*, London 1900, p. 252.
[2]) Bischof W. Schneider, *Der neuere Geisterglaube*, Paderborn 1913, 3 S. 50.
[3]) Van Leeuwen, blz. 65. [4]) blz. 65. [5]) blz. 65. [6]) blz. 66.

,,Het verband tussen onsterfelijkheid en opstanding is zo innig, dat wij kunnen zeggen: enerzijds, dat God de mens doet opstaan, omdat hij van nature en naar Gods bestemming onsterfelijk is; anderzijds, dat de mens onsterfelijk is, omdat hij in geloof mag ervaren en er in hope van verzekerd mag zijn, dat God hem doet opstaan. Maar noch het een, noch het ander zou gezegd kunnen worden zonder de Christus-openbaring''.[1])

Daarnaast treft ons de overeenstemming van mysteriën en Christendom ten aanzien van het qualitatief bepaalde leven, waarover Van Leeuwen aangaande het Christendom betuigt: ,,Door op deze wijze over onsterfelijkheid en opstanding te spreken, trachten wij beide begrippen te behoeden voor de versmalling, die zij zo dikwijls ondergaan, wanneer zij slechts betrokken worden op de vragen rondom dood en sterven als het einde van het aardse leven.''[2])

Komen beide godsdiensten dicht bij elkaar door deze twee gelijkenissen, het overheersende verschil ligt in de godsconceptie. In de mysteriën speelt de natuur de hoofdrol, en in het Christendom gaat het om de heilige God, Schepper van hemel en aarde, die Zich openbaarde in Jezus Christus.

§ 4. *De Orphisch-Dionysische dienst*

Het Orphisme heeft zelf geen nieuwe riten gevonden, maar het heeft ,,mysticized and moralised old ones''.[3]) Het oudere Orphisme had nog geen astrale ,,Jenseits''-verwachtingen. Het schonk wijdingen om een god te worden, maar gelijk het zielegericht in de onderwereld plaatsvindt, blijft dit ook de plek waar de bevoorrechte mysten hun geluk genieten.[4]) Wanneer Cornford meent, dat de Orphische reformatie van de Dionysusdienst o.a. betekende, dat de primitieve verering van de hemellichamen herleefde,[5]) lijkt ons dit niet meer na te gaan voor het oudste Orphisme, maar stellig juist voor het latere. Dat maakte inderdaad van de jaarlijkse terugkeer van aards leven de periodiciteit van de sterren, voegde een hemelse ziel toe aan het aardse lichaam,[6]) en maakte de descensus tot ascensus. Aristoteles verklaart over Griekenland, dat de Orphici het eerst de sterren als goden dachten (Met. 1074 b). De Orphische hym-

---

[1]) Van Leeuwen blz. 386. [2]) blz. 386.
[3]) J. E. Harrison, p. 623.
[4]) Karl Prümm II, S. 361.
[5]) Francis Macdonald Cornford, *From Religion to Philosophy*, London 1912, p. 177.
[6]) p. 179.

ne aan Heracles (= Chronos) heeft een reeks trekken, die niet samenhangen met Griekse mythologie, doch blijkbaar een slangengedaante van de godheid vooronderstellen en de 12 avonturen als het passeren van de 12 tekens van de dierenriem opvatten.[1])

In de astrale theologie is de theorie zeer verbreid, dat er 12 jaren zijn, die steeds terugkeren en die door de tekens van de dierenriem worden beheerst[2].) Zulke cyclen worden Dodekaeteriden genoemd. Men vindt deze in het groot in de 12.000 jaar van de Perzische wereldduur en de 12.000.000 jaar van de Orphische wereldperiode.[3]) Van deze cyclen, die eveneens in China en Japan voorkomen, vond Boll 15 bewijzen in Griekse teksten, o.a. in een op Orpheus' naam staand gedicht *Dodekaeteris*.[4]) Babylonië schijnt op de achtergrond te staan van de oorsprong van deze cyclen, hoewel er Griekse en Egyptische beschouwingen zijn toegevoegd.[5])

Een bekend godsdiensthistorisch gegeven is dat goden sleutels dragen. Persephone b.v. bezat de sleutels van de Hades (Orph. hymne 29 : 4, bij Roscher 1216) en Hekate (Orph. hymne 1 : 7, Roscher 1218) had de sleutels van alle poorten tussen hemel en onderwereld. De beroemdste Hekate-cultus was in Lagina bij Stratonikeia; in de mysteriën aldaar werd een heilige sleutel gedragen door een Kleidoforos.[6]) Ook in de Helios-processie werd een sleutel meegevoerd,[7]) en Pluto bezat de sleutel van de Hades (Paus. 5, 20, 3). Voorts bezaten Janus, Dike, Helios-Sol, Kronos en Orpheus hemelsleutels. Door de voorstelling van de hemelreis van de ziel stijgt de betekenis van de dragers van de sleutelmacht.[8]) Het koninkrijk van de goden ligt achter de hemelpoorten, die bewaakt worden.

Soms is het moeilijk in de teksten een nederdaling in de onderwereld van een hemelvaart te onderscheiden. Wat betekent het eiland der zaligen? vraagt de z.g. Pythagorese Catechismus, en het antwoord luidt: zon en maan (Jambl. 82). Pythagoras zou zelf, naar later overlevering, een uit de maan gekomen demon zijn (Jambl. 30). De hoge ouderdom van de voorstelling, dat de maan de verblijfplaats der zielen is, blijkt uit de Homerische Demeterhymne, die de maangodin Hekate identiek acht met de godin van de Hades.

---

[1]) R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, München 1910, S. 517.
[2]) Franz Boll, *Aus der Offenbarung Johannis*, Leipzig-Berlin 1914, S. 79.
[3]) S. 79. [4]) S. 80. [5]) S. 82.
[6]) Martin P. Nilsson, S. 400f. [7]) S. 428.
[8]) W. Köhler, *Die Schlüssel des Petrus* in: *Archiv für Religions-Wissenschaft*, Leipzig 1905, Band 8, S. 233.

Het laat zich begrijpen hoe de voorstelling van een nederdaling in de onderwereld is overgegaan in de gedachte van een hemelvaart. In de hemel boven de aarde immers, wonen de goden in menige godsdienst; zo werd Tammuz b.v., de jaarlijks opstaande vruchtbaarheidsgod, sinds de veertiende eeuw v. C. door de astrologen van Babylonië en Syrië aan de hemel geplaatst.[1]) En menige godsdienst in de meest verschillende culturen meent, dat de zielen na de dood worden opgenomen door de maan.[2])

Met de gedachte, dat de zielen na de dood ten hemel varen, verbindt zich nu een andere, n.l. die van de planetengoden, welke als de 7 archonten het lot van de stervelingen op aarde bepalen. Bijna universeel heeft men in hen geloofd,[3]) hoewel men de oorsprong van deze leer in Babylonië moet zoeken, het land waar ongetwijfeld de astrologie ontstond.[4]) Van daaruit verbreidden deze opvattingen zich over Egypte en Perzië, waar reeds in de tijd van de Achemeniden een samensmelting van Iraanse en Babylonische voorstellingen plaats vond.[5]) Bij dit versmeltingsproces schijnt de Perzische godsdienst meer en meer de overhand te hebben gekregen en ten slotte de oudbabylonische geheel of bijna verdrongen te hebben.[6]) Het was evenwel niet meer de zuivere oude Iraanse godsdienst, die triomfeerde, maar er ontstond een geïraniseerde Babylonische astrale theologie, waarin de goede planetengoden van Babylonië tot demonen werden gedegradeerd,[7]) zoals gebeurd is in latere Perzische,[8]) Mandese, Manichese en gnostische speculaties.[9])

Bij de leer van de ascensus en de planetengoden, de archonten, voegt zich de oeroude mythe, dat de wereld door het offer van een oermens uit zijn lichaam is ontstaan. Deze mythe is misschien van Arische, in ieder geval van Indo-Iraanse herkomst.[10]) Door de Grieken kreeg deze mythe de nieuwe wending, dat de aan het begin van de wereldschepping geofferde oermens de Protanthropos wordt, de eerstgeborene van de hoogste god, die aan het begin van de wereld-

---

[1]) Charles Autran, Vol. I, p. 185 s.

[2]) Eduard Norden, *P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI*, Leipzig 1903, S. 23.

[3]) H. A. A. Kennedy, *St. Paul and the Mystery-Religions*, London-New York-Toronto 1913, p. 24.

[4]) Franz Boll, *Sphaera*, Leipzig 1903, S. 191.

[5]) W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele* in: *Archiv fur Religionswissenschaft*, Leipzig 1901, S. 245.

[6]) W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, S. 247.

[7]) W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907, S. 55. [8]) S. 55.

[9]) W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, S. 247 f.

[10]) W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, S. 215.

HOLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

ontwikkeling in de materie neerdaalt of in de materie wordt gelokt en zo de stoot tot de wereldontwikkeling geeft (vgl. Poimandres; Zosimos; Naässenen; Attisdienst).[1] Soms krijgt de mythe van de oermens een antropologische wending.[2] B.v. in de Poimandres wordt uit de vermenging van de Anthropos met de physis niet de gehele wereldontwikkeling afgeleid, maar het ontstaan van de mens, die derhalve bij de hogere en de lagere wereld beide behoort. Zo wordt bij Zosimos de oermens, die door de boze demonen in het menselijk lichaam is gelokt, als een symbool beschouwd voor het drama, dat zich bij de val van iedere menselijke ziel in deze lagere stoffelijke wereld voltrekt (Mandeeërs; Naässenen in Hyppolytus V, 7; sporen ervan in het Manicheïsme). Soms wordt deze gedachte zo verduisterd, dat er slechts van een lichtverschijning wordt gesproken, die in de mens komt (gnostieken bij Ireneus I, 30).[3]

Ook bij de geboorte van Dionysus is een epifanie met vuur (Euripides *Bacchai* 594; 1082) en Aristoteles deelt mede, dat er in Krastonia een heiligdom van Dionysus was waar Dionysus, als hij een goed seizoen wilde hebben, een groot vuur deed verschijnen (Aristoteles περὶ θαυμ' 122).

De idee van de ascensus en de leer van het lichaam als graf der ziel en de daaruit volgende afkeer van het leven is uit het Oosten naar Griekenland gekomen en is in Griekenland als vreemd ervaren.[4] Doorlopend voelt men trouwens in het Orphisme Oosterse invloed. De mysteriën pasten zich in het algemeen bij deze Oosterse astrale theologie gewillig aan.[5]

De brug tussen het Oosten en het Westen is vooral geslagen door de dienst van Mithras. De verering van Mithras heeft zich in Klein-Azië tot een mysteriedienst ontwikkeld onder de invloed en de leiding van de Magiërs. Het Mithracisme is, voor het naar Rome komt, een Perzisch-Chaldeese cultus.[6] De monumenten, die de Perzische tradities levendig houden, treden op de achtergrond bij de flagrante en veel sterker sprekende gegevens welke op de Chaldeeërs teruggaan.[7]

Een enkele blik op de talrijke Mithrasreliëfs is voldoende om aan

---

[1]) W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, S. 216. [2]) S. 218. [3]) S. 218f.
[4]) J. Kroll, *Die Himmelfahrt der Seele in der Antike*, Köln 1931, S. 9.
[5]) Karl Prümm II, S. 367.
[6]) M. J. Vermaseren, *De Mithrasdienst in Rome*, Nijmegen 1951, blz. 12.
[7]) blz. 13.

te tonen, hoe de astronomische kennis, welke de Magiërs bezaten, in de latere dienst van de Perzische god voortleeft. Vrijwel op elke voorstelling treffen we de busten van Sol en Luna aan.[1]) Op talrijke voorstellingen zien wij zeven sterren als tekenen van de planeten, die somtijds volledig zijn uitgebeeld door de busten der planetengoden. De sterren vullen Mithras' wapperende mantel of prijken aan de rand van de grot, waarin de stierdoding plaatsvindt. De zeven graden, welke de Mithrasdienaren achtereenvolgens doorlopen, staan elk onder de bescherming van een bepaalde planeet. Tot de leerstellingen van de Mithracist behoort de opvatting, dat de ziel na de dood de sferen van dezelfde planeten doorloopt, om daarna haar einddoel, de eeuwige gelukzaligheid in de sfeer van de zon te genieten. Ook neemt de zodiacus een voorname plaats in. Deze hemellichamen, waarlangs de zon haar jaarlijkse kringloop volvoert, omgeven meestal slechts voorstellingen van Mithras' rotsgeboorte, soms vullen zij de nisvormige rand van de grot, waarin Mithras de stier doodt, maar op een reliëf uit Sidon staan zij, net als op Mesopotamische zegelstenen, los rond het hoofdtafereel van de stierdoding.

In het gevolg van deze astronomische theorieën komen de astrologische speculaties. Een bevestiging hiervan levert een vondst uit het Mithraeum van S. Prisca te Rome, waar een uitvoerige horoscoop van een der ingewijden aan het licht kwam.[2])

De uitdrukking van een concordaat tussen Orphisme en Mithracisme is de versmelting Phanes-Mithras in Engeland, zoals de keerzijde van een reliëf uit Dieburg met de symbolische voorstelling van de Phaëtoonmythe een bewijs is van de vereniging van Stoïcisme en Mithracisme.[3])

De Mithrasdienst was dus een van de voornaamste bruggen om Oosterse denkbeelden en voorstellingen naar het Westen te voeren en het Orphisme drukte zodoende een Oosters stempel op de mysteriediensten.

Na deze historische excursie willen wij nog eens terugkeren naar de Orphisch-Dionysische dienst om te zien hoe wij hier als anticipatie van de hemelreis na de dood menigmaal een mystieke extase van de gelovigen reeds tijdens het leven aantreffen.[4]) Philo gebruikte beelden, ontleend aan de mysteriën van Dionysus, b.v. in zijn geschrift over de dronkenschap en zocht dus verband tussen godsdienst

[1]) M. J. Vermaseren, blz. 14. [2]) blz. 16. [3]) blz. 134, 135.
[4]) W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, S. 136.

en geestvervoering. In Dionysus' epitheta vindt men nog de aanwijzingen omtrent goden van bedwelmende dranken uit de tijd voor de invoering van de wijnbouw; en woorden als Bromos, Braisum, Sabaia duiden primitieve dranken aan, die later door wijn werden vervangen.[1] Door die extase ontstond de band tussen Dionysus en Delphi. De achtergevel van de tempel in Delphi is aan Dionysus gewijd en de voorgevel aan Apollo.[2] Het graf van Dionysus wordt in Delphi getoond en de priesteressen gaan voor Dionysus razen op de Parnassus (Paus. X 4, 3; 6, 4; 32, 7 enz.). Ten gevolge van dit alles profeteert de Pythia voortaan niet meer op grond van uiterlijke tekens, maar door bezetenheid.[3] Wiens leden geheel van de geest van de god zijn vervuld, die doet hij in heilige waanzin de toekomst voorspellen (Euripides *Bacchai* 260 vv.).

De Dionysusdienst heeft wilde dansen om het bewustzijn in een geheel andere toestand te brengen.[4] De thyrsos en de fakkel in de hand van de dansenden versterken het eigenlijke Dionysische element bij de dans.[5] Toch zeggen de mysten zelf: „Velen dragen de thyrsos, doch slechts weinigen zijn Bacchoi" (zijn door de god bezeten).[6] Leipoldt meent, dat het Orphische dictum ontstond door het waarnemen van mensen, die ondanks muziek en dans toch niet in de rechte stemming kwamen;[7] doch miss Harrison ziet de oorsprong ervan in een tegenstelling tussen het oude Dionysische geloof en het nieuwe Orphische, dat de oude riten van Dionysus met nieuwe, geestelijke betekenis had gevuld.[8] Beide mogelijkheden zijn voorhanden in de tekst.

Met het bezeten zijn door de godheid hangt samen, dat men ook wel zware ketenen droeg om zich als gevangene van de god aan te duiden. Strabo bericht (IV, 4, 6), dat er een eiland was, waar vrouwen als bezetenen of gevangenen van Dionysus leven. Geen man mag op dit eiland landen.

Tegenover de wilde Dionysische razernij staat de bedaarde roes van het Orphisme. Orpheus bespeelt de rustige lier en in Orphisch-Pythagorese kringen werd een goed gestemd snaarinstrument vergeleken met de harmonische gemeenschap en de harmonische ziel van de enkeling.[9]

---

[1]) J. E. Harrison, p. 422.
[2]) J. Leipoldt, *Dionysos*, S. 8. [3]) S. 8. [4]) S. 15. [5]) S. 38.
[6]) Plato, *Phaedo*, 69C.
[7]) Leipoldt, S. 38.
[8]) J. E. Harrison, p. 474.
[9]) R. Eisler, *Orphisch-Dionysische Mysteriengedanken in der Christlichen Antike, Vorträge der Bibliothek Warburg II*, Leipzig-Berlin, 1925, S. 70.

Gelijk de Mithrasdienst is ook de Dionysusdienst vol astrale symboliek. Getuige hiervan is een afbeelding van een Dionysusfeest, waar een priesteres voor de godheid een met sterren bezaaide troon gereed zet.[1]) De lichtende hemel is het gewaad der goden, daarom draagt Dionysus een vurig kleed (Macrob. *Saturn* I, 18, 22). Bij Nonnos van Panopolis vinden wij het verhaal, dat Dionysus in de zonnetempel van Tyrus uit handen van de zonnegod zijn sterrenmantel ontvangt (v. 575) en daarmede de heerschappij over de wereld. Dionysus schenkt aan de zonnegod een gouden, door Hephaistos gesmede, beker waarin de zonnegod over de hemeloceaan verstrekt. Op soortgelijke wijze ontvangt Orpheus een openbaring van Φοῖβος Τιτὰν Ἥλιος (Abel no. 49, S. 169).

Het is bekend, dat de leer van de zielsverhuizing een grote rol speelt bij de Orphici. Er bestaat trouwens een verband tussen de cyclus van de wereldperioden met hun astrale achtergrond en de cyclus van de reïncarnatie, want de eerste cyclus is gebouwd over de tweede heen.[2])

De Antieken bleven zich steeds bewust, dat de leer van de zielsverhuizing niet Grieks was van oorsprong.[3]) Kern, Prümm e.a. concluderen, dat iedere poging om een niet-Indische oorsprong voor het geloof in de zielsverhuizing aannemelijk te maken, is mislukt.[4]) Reeds voor duizend jaar v. Chr. werden er materiële elementen van de Indische cultuur naar Klein-Azië overgedragen, wat het transport van filosofische gedachten begrijpelijk maakt.[5]) In de eerste eeuwen van onze jaartelling nam het verkeer tussen India en Westelijk Azië zelfs een hoge vlucht.[6])

In Griekenland vinden wij de leer van de zielsverhuizing het eerst in Orphisch-Pythagorese kringen.[7]) Gouden plaatjes uit Thourioi vermelden o.a.: „Maar ik ben het van smarten zware, moeizame rad ontvloden'' en „Met vlugge voeten ben ik opgegaan naar de begeerde kroon''.[8])

Karl Kerényi meent, dat de Pythagoreërs de leer van de zielsver-

---

1) R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, München 1910, Abb. 21.

2) Francis Macdonald Cornford, *From Religion to Philosophy*, London 1912, p. 178f.

3) K. Prümm, S. 111. 4) S. 111. 5) S. 111.

6) G. A. van den Bergh van Eysinga, *Indische invloeden op oude Christelijke verhalen*, Leiden 1901, blz. 134.

7) A. Dieterich, *Nekyia*, S. 89f.

8) B. Naaijkens m. S. C., *Platoon's Leer over de Ziel*, Tilburg 1938, blz. 113.

huizing niet voor de eerste eeuw voor Chr. kenden.[1]) Aanvankelijk beschouwden zij alleen de ziel van mensen als Pythagoras, die goden onder de mensen zijn, als onsterfelijk, eerst later ook de zielen van anderen, ten slotte van iedereen.[2]) Het Orphisme zou deze gang van zaken bewerkt hebben.

Herter viel Kerényi hierover aan door er op te wijzen, dat uit de indeling van de met rede begaafde wezens in „God, mens en het soort van Pythagoras" niets volgt voor zijn opvatting en voorts dat niet bewezen is, dat Pythagoras eigenlijk niet de Apollinische Euphorbos, maar Apollo zelf in zich belichaamd achtte.[3])

Wanneer Kerényi stelt, dat mensen als Alkmaion de ziel slechts voor onsterfelijk hielden als gemeenschappelijk leven van allen, en niet als leven van de enkeling, kan men nog niet zonder meer postuleren, dat zij aan enkele uitverkorenen toch een speciaal voortbestaan toestonden krachtens een hun speciaal boven de gewone ziel geworden goddelijk deel. Kerényi beroept zich hiervoor op Empedocles, maar ook bij hem is geen vast aanknopingspunt te vinden voor de hypothese, dat de incarnaties niet algemeen menselijk lot zijn. Slechts zoveel laat zich concluderen, dat bepaalde zielen of demonen in een reeks van existenties een hoger lot konden bereiken dan andere, maar deze aristocratie is ook op de bodem van de algemene zielsverhuizingsleer mogelijk: het is de aristocratie van Pythagoras en mutatis mutandis ook die van Plato.[4])

Wanneer wij na dit overzicht van het Orphisme nog eens bezien wat velen, b.v. Ubbink en Van Leeuwen, beschouwen als typerend voor het Griekse onsterfelijkheidsgeloof: de dood als de bron van het waarachtige leven, de dualistische visie op de mens, de goddelijke herkomst en natuur van de ziel, de minderwaardigheid van het lichaam, de mogelijkheid van mystieke eenwording met het goddelijke, de vergoddelijking en vereeuwiging van de ziel door katharsis en ascese, door aanschouwing en extase, de begroeting van de dood als bevrijding, ontstijging, de prioriteit van het cultische boven het ethische in de levensheiliging, een veelvuldig voorkomen van de leer der zielsverhuizing, enz.[5]) treft ons het volgende. Ten eerste, dat deze kenmerken van het Griekse onsterfelijkheidsgeloof bijna alle kunnen

---

[1]) Karl Kerény, *Pythagoras und Orpheus*, Amsterdam 1940², S. 14. [2]) blz. 12.

[3]) Hans Herter over *Pythagoras und Orpheus* in: *Theologische Literaturzeitung*, Leipzig 1939, Kolom 5.

[4]) Idem. [5]) Van Leeuwen, blz. 75.

opgaan voor het Orphisme, al mag het ethische element hierin zeker niet onderschat worden. Ten tweede, dat die kenmerken derhalve niet typisch Grieks zijn, maar door een astrale Babylonisch-Perzische godsdienst naar Griekenland zijn overgebracht via de Mithrasdienst. Wij concluderen ten slotte, dat op de vraag of het befaamde „Griekse" onsterfelijkheidsgeloof alleen misschien een typologische aanduiding is, bevestigend geantwoord moet worden. Het is immers te zeer Oosters georiënteerd om typisch Grieks te mogen heten en de Griekse mysteriediensten leerden voor hun aanraking met het Orphisme iets anders over de onsterfelijkheid, en wel iets dat eigenlijk meer aanrakingspunten heeft met het Christendom dan het Orphisme daarmede heeft.

§ 5. *Plato en het Orphisme*

Nu wij spreken over het Griekse denken is het onmogelijk onze beschouwing te beëindigen zonder Plato hierin te betrekken, tot wie Van Leeuwen zich, o.i. terecht, direct wendt bij de overgang van het godsdienstige naar het filosofische terrein. Daarbij valt het op, hoe ook Plato in de stroom van het Orphisme is opgenomen. Op fijnzinnige wijze is het verband tussen Plato en het Orphisme belicht door B. Naaykens in zijn *Platoon's leer over de ziel, vergeleken met Orphische of z.g. Orphische opvattingen* (Tilburg 1938). Als voornaamste momenten ontlenen wij aan dit geschrift het volgende.

Bij Plato is wellicht enige invloed van het Orphisme in zijn beschouwing over de goddelijkheid der ziel, hoewel dit goddelijk karakter een andere functie heeft bij Plato. Het is bij hem niet meer het fundament ener mystieke vereniging met de godheid, gelijk bij de Orphici. Afgezien van het feit, dat men bezwaarlijk in zijn woorden een goddelijke afstamming der ziel kan lezen, moet men toch zeggen, dat het aanschouwen van de ideeën, het „altijd zijnde", voor de mens iets zeer verhevens, iets goddelijks is. De ziel, die vroeger die aanschouwing heeft mogen genieten, moet zo rein en heilig mogelijk zijn, om eens weer tot die aanschouwing te worden toegelaten. De ideeën zijn goddelijk voor Plato; alleen het gelijke kan het gelijke in zich opnemen, dus moet ook de ziel iets goddelijks in zich dragen.[1]

Het Orphisme suggereerde Plato wellicht het idee van de val der zielen. Het is opmerkenswaardig, hoe weinig Plato eigenlijk zegt en blijkbaar wil zeggen, over de val der zielen als zodanig, met inbegrip van de schuld, die er de oorzaak van is. Hij is vager dan de Orphici

[1]) B. Naaykens, blz. 28.

en spreekt over geen eigenlijke misdaad; er is een zekere wanorde in de ziel, die haar val veroorzaakt. Op een of andere wijze is de ziel uit het gezelschap der goden op aarde geraakt. Dat kan door een val, maar ook anders gebeurd zijn.[1])

Slechts bij zijn leer over de zielsverhuizing staat Plato regelrecht onder Orphische invloed. Hij is er zich blijkbaar levendig bewust van geweest, dat zijn theorieën over het hiernamaals niet van hemzelf afkomstig zijn. Het herhaaldelijk min of meer uitdrukkelijk herinneren aan de inwijdingsceremoniën, aan priesters of sagen, doet duidelijk zien, dat hij er zich bewust van bleef, dat deze leer niet zijn eigendom is geworden. Hij gelooft er in als in een irrationeel element. Als een beantwoording van zijn behoefte aan een godsopenbaring, als een intuïtie, kan hij haar aanvaarden. De filosoof in hem heeft er niet volledig vrede mee.[2])

De goddelijkheid der ziel hoort thuis in zijn filosofie. Met het gegeven van de val der ziel speelt hij in een mythe, maar het kernpunt, dat de ziel vanuit het gezelschap der goden op aarde is terechtgekomen, neemt hij voor eigen rekening. Plato heeft echter de zielsverhuizing als iets min of meer vreemds in zijn werken opgenomen. Hij voelt dit en verwijst daarom in allerlei voorzichtige bewoordingen naar zijn bronnen. Waarom deze leer van de zielsverhuizing door hem werd overgenomen? Deugd is met godsdienst verbonden; zonder deugd zal men God niet mogen aanschouwen in het hiernamaals. Zonder vergelding zal de mens zwichten voor de aantrekkelijkheid van alles wat aards is en zich daarin verliezen. Derhalve haalt Plato de zielsverhuizingsleer binnen, die aanschouwelijk voorstelt, hoe de mens gestraft wordt, als hij niet deugdzaam leeft. Bovendien meende hij ongetwijfeld in de zielsverhuizing een verklaring te vinden van de anamnesis-theorie.[3])

Zo vermengen filosofie en religie zich met elkaar bij Plato en men zou beide niet kunnen scheiden bij hem zonder een scheef beeld van zijn zienswijze te krijgen.[4])

Wanneer Van Leeuwen spreekt van zondeval bij Plato door de schuld van de ziel, wier aardse bestaanswijze als val en straf wordt gezien,[5]) gaat hij te ver. Immers, in de Phaedrus wordt de wijsgeer haast gedwongen, – juist waar hij hier al redenerend de eeuwigheid der ziel bewees – op een of andere wijze aannemelijk te maken, dat

---

[1]) B. Naaykens. blz. 49. [2]) blz. 76. [3]) blz. 136.
[4]) H. Groot, *Plato en zijn beteekenis voor onze tijd*, Amsterdam 1947, blz. 9.
[5]) Van Leeuwen, blz. 72.

zij op aarde terecht was gekomen, en daar in reinheid en zelfbeheersing moest leven om dan later het goddelijke te kunnen aanschouwen. Daarom neemt hij het populaire thema van de val der ziel en verwerkt dat in een mythe. Maar zelfs in de mythe wordt over de oorzaak van de val ternauwernood uitdrukkelijk gesproken.[1] En in de Timaios wordt van geen vál gesproken; nadat de ziel is geschapen, wordt haar een plaats op aarde aangewezen, waar zij een tijd van beproeving doormaakt om dan, zo zij zich deugdzaam heeft gedragen, naar de voor haar bestemde ster op te stijgen.[2]

Het verschil van Plato met het Christendom treft ons stellig in de godsconceptie het meest. Wij willen dit weergeven met de beschrijving van G. J. Heering in zijn laatste boek; bij Plato blijft de Goedheid Idee „de opperste, stralende Idee, doch openbaart zich niet als reddende en ontfermende Liefde".[3]

Na Heering's meesterlijke typering behoeft het geen betoog, dat dit Orphisch-Platonisch denken het „Griekse" denken vertegenwoordigt, hetwelk de bijbelse boodschap tegenover zich vindt.

§ 6. *Resumé*

Het Griekse denken is in de mysteriën gericht op de rijkdom der aarde en de myste krijgt deel aan een door de regelmaat der natuur gegarandeerd goed, dat opstanding en onsterfelijkheid dooreenmengt. Ook kennen de mysteriën een qualitatief bepaald leven. Daarom komt het er op aan reeds tijdens het leven de heilige weg te vinden. Deze godsdienstigheid heeft aanknopingspunten met het Christendom, ofschoon de godsconceptie sterk verschilt.

Het Orphisme heeft later de mysteriën alle beïnvloed en de theologie geschonken aan de verschillende culten. Dit Orphisme is sterk Oosters gericht door een geïraniseerde Babylonische theologie, die astraal is. Planetengoden bepalen het lot van de stervelingen op aarde; de zielen varen na de dood ten hemel. Aangezien het befaamde „Griekse denken" vooral dit Orphisme bedoelt, kan men het Griekse denken, zoals Van der Leeuw e.a. bedoelen, slechts als typologische aanduiding beschouwen.

Ook Plato is in de stroming van dit Orphisme betrokken en de sporen van de Orphische wereld zijn verweven met zijn wijsbegeerte. Dit Orphisch-Platonische denken vertegenwoordigt bij uitstek het „Griekse" denken, dat de bijbelse boodschap tegenover zich vindt.

---

[1]) Naaykens, blz. 52. [2]) blz. 52, 53.
[3]) G. J. Heering, *De menselijke ziel*, Arnhem 1955, blz. 21, 22.

DE APOSTEL PAULUS EN ZIJN „ZIEKTE(N)"

DOOR

J. E. SCHULTE
Maastricht

Tot inleiding van deze medische beschouwing over Paulus moge een persoonlijke herinnering dienen aan een college van de theoloog *Isaäcus van Dijk* te Groningen, een college ter opening van een nieuw studiejaar, dat ik tijdens mijn medische studie aldaar als het ware toevallig bijwoonde; het is ettelijke decennia geleden, doch het staat mij nog helder voor de geest. Het onderwerp was: „studeren", met name het bestuderen van *Paulus*. En het antwoord, dat nader uitgewerkt werd, luidde: Het is een treden in een veelvuldige betrekking tot hem, in een veelzijdig verband, en wel een logisch, een psychologisch, een ethisch, een esthetisch alsmede in een religieus verband.

Dit artikel zij gewijd aan een ander aspect van Paulus, aan zijn *gezondheidstoestand*. Ook het onderzoek daarvan kan bijdragen tot betere kennis van hem, al is tal van malen van medische zijde een oordeel over Paulus uitgesproken. Doch de geneeskunde en haar achtergrond veranderen met de tijd, zodat het gewettigd lijkt na te gaan, of de hedendaagse geneeskunde nieuwe gezichtspunten over Paulus kan verschaffen.

Onnodig te zeggen, dat er bij een dergelijk medisch-historisch onderzoek gevaren dreigen evenals bij iedere historische studie.

Onze gezondheidstoestand hangt niet slechts samen met de *ziekteoorzaken*, die op ons inwerken, maar ook met onze *persoonlijke* aard en eigenschappen naar lichaam en naar geest, en, ten derde, met de *omgeving*, de situatie, waarin wij ons bevinden; deze omgeving bestaat niet alleen in het gezin, waarin wij leven, maar ook in het grote „gezin" der samenleving, de maatschappij.

Hiermede is de indeling van deze studie gegeven: Zij zal bestaan uit drie gedeelten, nl. de *omgeving*, waarin Paulus leefde en werkte, waarover ons veel gegevens ter beschikking staan; dan de *persoonlijkheid* van Paulus, en, ten derde, zijn *gezondheidstoestand*, de vraag, of hij aan ziekten onderhevig was en, zo ja, aan welke.

Hij was geboren te Tarsus, ten zuiden van de Taurus, een bloeiende stad met pulserend leven, economisch en geestelijk;[1]) onder invloed van Caesar was haar naam: Juliopolis geweest. Paulus wijst herhaaldelijk op zijn geboortestad (vgl. de Handelingen)[2]) en is daarop blijkbaar fier. Deze was ontstaan als Phenicische stichting, waar reeds lang Joodse kolonisten gevestigd waren. Daartoe behoorden ook de ouders van Paulus; hij werd dan ook, zo moet men wel aannemen, opgevoed naar de wijze der Joden, die in het Romeinse Rijk een zekere zelfstandigheid bezaten, zoals ook uit het Passie-verhaal voldoende blijkt. Gelijk men weet, ging Paulus reeds vroeg naar Jeruzalem voor zijn vorming tot rabbijn onder leiding van Gamaliël.

Dit wendde hem uiteraard af van de klassieke beschaving in het toen machtige Romeinse Rijk. De vraag is nu, of hij ook later daarmede, dus met zijn omgeving, op gespannen voet is gebleven, hetgeen voor zijn persoonlijkheid en zijn gezondheidstoestand niet zonder betekenis is te achten.

Het spreekt vanzelf, dat hij afkerig bleef van polytheïsme, van vergoding van de mens en van de autonomie van het menselijk handelen. Maar hoe stond hij tegenover de *klassieke beschaving als geheel?*

Paulus sprak Grieks en dacht Grieks. Zijn stijl en tal van taalfiguren ontleende hij aan de Oudheid.[3]) Zijn denken in tegenstellingen, zoals duisternis-licht, dood-leven, vlees-geest, oude en nieuwe mens, letter en geest en andere, zijn eigen aan de Griekse geest, zijn er met de eenheid van het zijnde de ruggegraat van.[4]) Hij bewonderde de wetten der Romeinen (Rom. 7 : 1) en voor eigen lijfsbehoud deed hij er een beroep op: „Καίσαρα ἐπικαλοῦμαι".

Te Athene haalde hij op de Areopaag een woord aan van de dichter *Aratus* en uit zijn woorden kan men opmaken, dat hij ook met andere dichters der Oudheid vertrouwd was.[5])

---

[1]) H. Böhlig, *Die Geisteskultur von Tarsus im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinische Schriften*, 1913.

[2]) Hd. 21.39 en 22.3.

[3]) G. Thils, *Hoe denkt en schrijft St. Paulus?* Brugge-Brussel 1944. P. A. Nuyens, *Paulus Auteur*, Antwerpen 1950.

[4]) A. van Groningen, *De Antithese als Griekse denkvorm.* Mededelingen van de Kon. Vlaamse Academie van Wetenschappen, Klasse der Letteren XV. 1953.

[5]) E. Curtius, *Paulus in Athen 925-938.* Sitzungsberichte der Königl. Prauss. Akademie der Wissenschaften, Berlin 1893.

Curtius merkt op, dat Paulus Grieks sprak en Grieks dacht. Het idee der „ongeschreven wetten" leefde ook bij hem (Rom. 2:15); het is door dichters der Oudheid tot onderwerp gekozen, o.m. door Sophocles in zijn tragedie: „Antigone".

De vorm, waarin hij zijn brieven, veelal in haast en voor deze of gene gelegenheid, opstelt, vindt bij velen bewondering. Von Willamowitz Moellendorff noemt hem classicus van het Hellenisme.

Paulus stond dus later niet afwijzend, maar *aanvaardend* ten opzichte van de Klassieke Oudheid.

Dit stelt ons voor een aantal vraagstukken.

Ten eerste: Hoe heeft hij, in Joodse geest opgevoed, zich die klassieke vorming eigen kunnen maken? En in welke tijd van zijn leven?

Hoe stond hij ten aanzien van de slavernij en welk was zijn standpunt aangaande de vrouw?

Onnodig voor de lezers van dit orgaan om veel over die punten te zeggen. Daarom slechts het volgende:

Het is niet waarschijnlijk, dat Paulus in zijn jeugd niet-Joodse scholen heeft bezocht. Maar wanneer valt dan zijn klassieke vorming te lokaliseren?

Hij is een tijdlang na het gebeurde op de weg naar Damascus naar Tarsus teruggekeerd; het zijn de z.g. verborgen jaren. Volgens de nieuwe datering, samen door *J. Coppens* en *J. de Zwaan* opgesteld, duurden deze van 33 tot 43. Deze stad was een centrum van beschaving, het „Athene van Klein-Azië'', een Hellenistische stad „niet zonder betekenis'' (Paulus), brug tussen Oost en West. Uit deze streek was de raadsman van Augustus, *Athenodorus*, gekomen. Daar bloeiden de Mithras-dienst, de Orphische Mysteriën, de dienst van Isis en Osiris. Zou Paulus dit tijdsbestek van 10 jaar niet besteed hebben aan de voorbereiding voor zijn latere levenstaak? Het lijkt waarschijnlijk, zijn klassieke vorming in die tijd te lokaliseren. Hij kon wel niet in alles met de Oudheid instemmen, maar hij stond er als geheel toch aanvaardend tegenover, was eraan aangepast, hetgeen voor zijn gezondheidstoestand niet zonder betekenis is te achten.

En zijn houding ten opzichte van de slavernij? Deze is voldoende bekend. Hij zond w.i.w. Onesimus naar zijn meester terug, maar keurde de slavernij *innerlijk* toch scherp af. Hij erkende de rechten van de slaven en vermaande de eigenaar: „Gij weet, dat gij ook een Meester hebt.'' Voor hem was er „geen Griek noch Jood, geen barbaar en geen Scyth, geen slaaf en geen vrije''. Europeaan dus „avant la lettre''. En geen man en geen vrouw. Bij hem stond de vrouw in aanzien, terwijl dat in de Oudheid maar in uitzonderingsgevallen geschiedde; hij deed herhaaldelijk op haar, evenals op mannelijke personen, een beroep voor zijn missiearbeid.

Thans over ons tweede punt: Paulus als *persoon*, als *mens*.

Zijn uiterlijk voorkomen heet weinig gunstig geweest te zijn, niet harmonisch en klein van gestalte, een onogelijk Joodje uit Tarsus. *W. Lange-Eichbaum* doet er nog iets bij en schetst hem als „schwächlich und hässlich, schielend, glatzköpfig und klein”[1]). Deze auteur gaat af op E. Renan en A. Dulk.

Maar waarop berust nu het idee van het kleine, ja, wanstaltige voorkomen van Paulus?

Hij werd te Damascus, om te ontkomen, neergelaten in een mand („en spuridi”). Doch moet hij daarom klein geweest zijn? Wij weten immers niets van de afmetingen van die mand; en of deze geopend of gesloten was bij die ontvluchting.

Dan de meer of minder dramatische scène te Lystra (Hd. 9 : 25). Paulus werd voor Hermes gehouden, Barnabas voor Jupiter. Dit hield echter geen verband met zijn lichaamsafmeting, gelijk er uitdrukkelijk bij staat, waarmede dit argument ook vervalt.

Een derde reden is er gezocht in zijn naam, de enige van zijn namen, vermoedelijk drie in getal, die tot ons is gekomen: Paulus, een in het klassiek Latijn zeldzaam adjectief: nietig, gering.

Nu wordt er wel betoogd, met name door de wijsgeer *Ludwig Klages*, dat namen en termen een belangrijke bron zijn voor de kennis van de dingen zelf. Klages beroemt er zich op, daarop het eerst te hebben gewezen. Maar vaak stellen dergelijke naam-definities te leur en hebben woorden een geheel andere inhoud gekregen dan zij eerst hadden.

En wat eigennamen betreft: Niet iedere Leo is dapper als een leeuw, niet iedere Rosa schoon, niet iedere Margaretha een parel. Deze redenen voor de weinig aanzienlijke gestalte zijn dus niet steekhoudend.

Nu is het merkwaardig, dat Paulus in de kunst als groot wordt voorgesteld met krachtige lichaamsbouw, voorzien van een krachtig zwaard en met een lange baard. Zouden kunstenaars intuïtief beter de waarheid hebben beseft?

Doch wat valt er dan te zeggen van het lichaamsbouw-type, een zo belangrijk kenmerk in lichamelijk èn in psychisch opzicht?

Het meest bekend is ten onzent de typologie volgens *E. Kretschmer*, met als het best bestudeerde het pycnische en het leptosome type. In psychisch opzicht heeft Paulus trekken van de pycnicus:

---

[1]) Wilhelm Lange-Eichbaum, *Genie, Irrsinn und Ruhm*, München 1928.

zijn spontaneïteit, zijn rake uitdrukkingen (soms sarcastisch), zijn krasse woorden, zijn hyperbolen (b.v. Rom. 9 : 3). Voorts zijn direct op het leven afgestemde stijl, zijn ongeremde uiting van teleurstellingen (b.v. aan de Galaten). Hij was niet ingekeerd en aarzelend als de leptosoom, niet hardvochtig als een *Calvijn*, wiens stijl niet die is van Paulus;[1]) deze is meer verwant aan die van *Luther*. Ook zijn geringe zin voor het stelselmatige in zijn leven en werken stellen hem mede tegenover Calvijn. Dat is ook het geval met zijn zin voor humor en met zijn meeslepende betoogtrant; hij had een aanspreekbaar gemoed en was een man van de daad, alles trekken van het cyclothyme pycnische type. In andere opzichten week hij echter daarvan af, b.v. wat plooibaarheid betreft en de zin voor stoffelijke genietingen, kenmerken, die bij hem ontbraken.

Men bedenke evenwel, dat Paulus tot het Joodse volk behoorde en zich Jood bleef gevoelen. Zouden daartoe ook niet een deel van zijn trekken terug zijn te brengen?

Hij was ook organisator, vormgever, kenmerken, die als regel niet bij pycnici worden aangetroffen.

Het schijnt dus moeilijk, hem bij een bepaald type te rangschikken, alles samen genomen. Volgens de indeling van *G. Heymans* zou hij een gepassioneerde genoemd kunnen worden.

Deze onbepaaldheid schijnt overeen te komen met de veelzijdigheid van Paulus, met de ambivalentie van zijn fenotype: Hij was Oosterling en Westerling, Semiet en Griek, Jood en Romeins burger, terwijl hij ook als schrijver ver uitging boven zijn volksgenoten.

En hiermede kom ik tot het derde gedeelte van mijn betoog: *Was Paulus ziek*, en zo ja, aan welke ziekte leed hij dan?

Uiteraard komt dan de vraag aan de orde: *Wat is ziekte?* Daarop is in de loop der tijden zeer ongelijk geantwoord. Ik zal de geschiedenis laten rusten en uitgaan van de ervaring.

Dan blijkt, dat ziekte een verlies is, een minus-toestand, een belemmering van leven en werken, èn een stoornis in het welbevinden. Er zijn dus twee elementen: Daling van het *prestatievermogen*, van de validiteit, en tevens van het *gezondheidsbesef*.

Passen wij dit nu toe op Paulus, dan schijnt er bij hem van ziekte, hetzij lichamelijk of psychisch, niet veel te bespeuren.

---

[1]) Vgl. A. Veerman, *De stijl van Calvijn in de Institutio Christiana*, Acad. Proefschrift (V.U. A'dam) Utrecht 1943. De stijl van Calvijn is rijk aan abstracta, doch arm aan beelden. Door Lanson wordt deze genoemd „froid et précis".

Wat weet hij leiding te geven aan zijn medewerkers en aan de door hem gestichte gemeenten! Van welk een kracht van overtuiging geeft hij daarbij blijk. Hij legt de weg van Troas naar Assus te voet af, 30 km door zwaar bergachtig terrein, ofschoon er gelegenheid was per schip te varen. En hoe wist hij op zijn vierde reis, ofschoon gevangene zijnde, tijdens de storm de leiding te nemen over de aanzienlijke bemanning? En welk een invloed had hij tevoren op koning Agrippa!

Op zijn eerste reis had hij meer dan 1000 km te voet afgelegd, terwijl de tegenwerking der Joden en de ondergane beproevingen (vijfmaal de veertig min één, gegeseld, gestenigd, vaak zonder slaap, in honger en dorst) evenzeer als de inspanningen eisen stelden aan de krachten van Paulus!

Men zou zeggen: Een meer dan gemiddeld prestatievermogen, en dus geen ziekte.

Niettemin zijn er bij hem een groot aantal ziekten „vastgesteld", d.w.z. opgemaakt op grond van feiten of... *ondanks* de feiten.

Wij kunnen deze ziekten, meer dan een 20-tal, indelen in *algemene* en *lokale* ziekten; bij deze laatste komt een aandoening van een onzer organen of orgaanstelsels op de voorgrond.

Onder de laatstgenoemde vermeld ik: Afwijkingen van het zenuwstelsel (migraine, epilepsie, hemicrania oftalmica, epileptiforme toevallen). Aandoeningen van de zintuigsorganen, van het oog (trachoom, glaucoom) of van het oor (otitis). Voorts van de voedingsorganen (haemorrhoïden, niersteen) en ten slotte zowaar van de bewegingsorganen (reuma, ischias). Onder de algemene aandoeningen noem ik malaria, lepra, variola, Maltakoorts, poriomanie (zwerfdrang, zwerfzucht) en ten slotte homosexualiteit.

Maar welke basis heeft men dan toch voor al die diagnoses? Het zijn in hoofdzaak twee teksten: „En gij weet, dat ik u in *lichaamszwakte* het Evangelie de eerste maal heb verkondigd" (Gal. 4 : 13), en voorts: „dat gij, zo het mogelijk ware, uw ogen zoudt hebben uitgegraven en mij gegeven hebben." Paulus was toen ongeveer 50 jaar oud. En 7 jaar later schreef hij naar Corinthe over hetgeen 14 jaar tevoren gebeurd was: „En opdat ik mij door de uitnemendheid der openbaringen niet zou verheffen, zo is mij gegeven een scherpe *doorn in het vlees...*" (II Cor. 12 : 7). Hij deelt dat als iets nieuws mede aan de bewoners van Corinthe, die hem kenden (cursiveringen door mij). In het voorafgaande hoofdstuk 11 is telkens sprake van zwakheid, niet van ziekte.

Het uitrukken der ogen heeft de gedachte gewekt van een oogziekte bij Paulus (zie bovenstaande indeling). Dit te meer, daar hij op de weg naar Damascus blind werd. Doch het gebeurde op die weg maakt m.i. een andere dan een natuurlijke oorzaak aanvaardbaar. Bovendien is die blindheid weer plotsling verdwenen, op blijkbaar andere dan natuurlijke wijze, toen a.h.w. de schillen van de ogen vielen (Hd. 9 : 18). Het is m.i. moeilijk, hier een natuurlijke oogziekte aan te nemen. En bovendien, Aquila en Prisca waagden hun hals voor Paulus (Rom. 16 : 4). Zou men daaruit dan moeten opmaken, dat Paulus ook aan een halsziekte leed? In beide gevallen is blijkbaar de overdrachtelijke zin bedoeld, nl. hulpvaardigheid en offers voor Paulus tot het uiterste.

En wat die lichaamszwakte betreft, deze lijkt te onbepaald te zijn voor het stellen van een diagnose. Trouwens was er voor Paulus niet alle reden om vermoeid, om uitgeput te zijn?

Nu de tweede tekst: die *doorn in het vlees* („σκολοψ τῇ σαρκί") wordt veelal opgevat als een lichamelijk euvel, gelijk niersteen of z.g. ischias; door anderen wordt erin gezien zinnelijke neiging in strijd met het geweten, een prikkel in strijd met de zedelijkheid. Met de opvatting als ziekte strookt niet het herhaald zelfvermaan tegen ijdelheid, evenmin als de woorden: „Mijn genade is u genoeg" (12 : 9).

Als derde verklaring naast de morele en de pathologische zou men kunnen noemen een *psychologische* opvatting; die prikkel bestaat in een chronisch, neerdrukkend affect ten gevolge van Paulus' verwijdering van zijn eigen volk. Deze verklaring wordt ook gegeven door *H. Menoud* in de voor enige tijd verschenen „Studia Paulina in honorem *Johannis de Zwaan*". Paulus was gehecht aan zijn volk; hij was besneden en wilde niets liever dan onder *zijn* volk werken voor het Evangelie. Doch dat bleef hem ontzegd: Ziedaar de doorn in het vlees! Het was hem te Jeruzalem al gezegd: „Van u zal men geen getuigenis aanvaarden" (Hd. 22 : 18). Paulus verklaart zich tot het grootste offer bereid (Rom. 9 : 3). In dezelfde „Studia" schrijft *Clavier* ook over Paulus, doch niet over diens ziekte, maar over: „La *santé* de l'Apôtre Paul" (cursivering door mij).

Overzien wij het bovenstaande, dan kunnen wij zeggen, dat de bewijzen ten gunste van de ziekte(n) van Paulus niet bevredigen.

Ik zal nu nog enkele *speciale ziekten* nagaan, die aan hem zijn toegekend.

Veel aanhangers verwierf aan het einde der vorige eeuw de diag-

nose: *Epilepsie* (vallende ziekte), in 1890 van theologische zijde verdedigd (*M. Krenkel*). Deze ziekte gaat gepaard met toevallen (grote, kleine, en eventueel „absences") en op de duur met blijvende veranderingen naar geest en naar lichaam. Epileptici zijn omslachtig, plechtstatig; hun psychisch leven is vertraagd; zij blijven aan voorstellingen „kleven" (perseveratie), zij zijn vaak egocentrisch, in godsdienstig opzicht veruiterlijkt, hun opmerkzaamheid is sterk schommelend. Hun uiterlijk voorkomen, hun mimiek is ten ongunste veranderd. „Ces malades sont généralement laids," aldus is opgemerkt.[1]) Of het oordeel over Paulus' voorkomen daarmee samenhangt?

Het behoeft geen betoog, dat Paulus die epileptische trekken mist, ja, eerder het tegengestelde beeld te zien geeft. Geen egoïsme, activiteit tot het uiterste, geen vertraging van het psychisch leven, maar intensiteit en een vaart, zodat de woorden de gedachten niet kunnen volgen. En in godsdienstig opzicht geen veruiterlijking, geen oppervlakkigheid. Geen toevallen, tenzij het gebeurde op de weg naar Damascus als zodanig zou worden aangemerkt; doch daarmede strookt niet, dat hij zich die toestand herinnerde (géén amnesie). De diagnose: epilepsie kan derhalve onmogelijk worden gehandhaafd; aldus ook A. Seeligmüller (1910).

Volgens anderen zou Paulus geleden hebben aan *malaria*, opgedaan in de moerassen van Pamphilië; *Keulers* meent, dat de vorm van het werkwoord („edothè", II Cor. 12:7) wijst op een plotseling begin. Het is mogelijk, maar positieve redenen voor deze diagnose zijn er ook niet, met name geen malaria-aanvallen.

Alb. Schweitzer neemt epileptiforme toevallen aan („ein kranker Mann"); ik wees echter reeds op het ontbreken van toevallen.

Ten slotte zij nog gewezen op een studie van de medicus *H. Fischer*, die wel aanneemt, dat Paulus ziek was, maar voor de rest voor een onoplosbaar raadsel staat, de diagnose. Hij gaat echter op weinig critische wijze te werk.[2])

Renan merkt op, dat Paulus had „une constitution évidemment très résistante... (mais) pas saine", een weinig bevredigende opvatting. Is er immers een beter blijk van gezondheid dan weerstand tegen belagende invloeden?

---

[1]) L. Marchand et J. de Ajuriaguerra, *Epilepsies – Leurs formes cliniques, leurs traitement*, Paris 1948. Zij wijzen voorts op de „obtusion intellectuelle, une sorte de maladresse mentale" bij behouden intellect.

[2]) Hermann Fischer, *Die Krankheit des Apostels Paulus*, Berlin 1911. Hij citeert Gal. 4: 13: „Schwachheit, die ich leide nach dem Fleisch" en legt zeer de nadruk op de tegenwoordige tijd: „die ich leide". Deze woorden komen echter in de grondtekst niet voor.

Uit een en ander meen ik dus te kunnen besluiten, dat Paulus niet ziek was, althans niet leed aan een chronische ziekte. Aldus ook Giuseppe Rociotti: „Paolo Apostolo" (4e ed. 1951), waarin een hoofd. stuk voorkomt, getiteld: *„La sanitá fisica di Paolo."*

Ik noem nog een laatste argument; *Lucas*, de arts, die Paulus lange tijd begeleidde en bleef, ook als anderen hem hadden verlaten, maakt met géén woord melding van zijn ziekte(n), een „argumentum e silentio".

De vraag ligt voor de hand, waarom velen hebben gefaald in hun oordeel ter zake. Ik zie daarvoor enkele redenen: Sommigen lieten hun gedachten de vrije teugel, b.v. over Paulus' uiterlijk; de *fantasie* heeft de verschijnselen „geretoucheerd". Anderen hielden onvoldoende rekening met de bronnen en kwamen zo op een dwaalspoor.

Een andere reden is, dat er niet voldoende rekening is gehouden met de gegevens der *medische wetenschap;* ware dat geschied, de diagnose: epilepsie zou wel niet gesteld zijn en zeker niet zoveel aanhangers hebben gevonden. Evenmin zouden trouwens tal van andere ziekten „vastgesteld" zijn.

Ten slotte de geest van de tijd: De negentiende eeuw was de *eeuw der natuurwetenschappen*, van hypertrophie der natuurwetenschappen; er was een tekort aan ontvankelijkheid voor andere dan natuurwetenschappelijke verklaringen.

C. Lombroso, volgens zijn dochter Gina meer dichter dan geleerde, had in 1864 zijn: „Genio e follia" gepubliceerd, waarin hij tussen de een en de andere uiting verband legde. Paulus was een genie, een pionier, die nieuwe wegen insloeg. De gevolgtrekking lag dus voor de hand. Doch zijn begaafdheid was geen teken van verval, maar hoogtepunt, geen „ontaarding", maar „acmè". Niettemin heeft de leer van Lombroso destijds veel invloed uitgeoefend, al verdwenen met die leer niet de diagnoses omtrent Paulus. Dat blijkt wel uit het bovenstaande.

Als *samenvatting* meen ik te kunnen zeggen, dat Paulus een bijzondere, maar geen zieke persoonlijkheid was, met ongewone trekken, ook met mystieke verschijnselen, die buiten beschouwing bleven, trekken, ten dele samenhangende met zijn „ras". Hij had zich aan zijn omgeving als geheel aangepast. De bij hem vastgestelde ziekten, die ik slechts ten dele besprak, kunnen voor het geneeskundig oordeel géén stand houden.

WAT BETEKENT HEIDEGGERS UITSPRAAK: „DAS FRAGEN IST DIE FRÖMMIGKEIT DES DENKENS"?

DOOR

L. J. VAN HOLK

Leiden

§ 1. Het is de voor de hand liggende bedoeling der Diëscolleges, dat aan de oud-alumni onder meer nieuwe vakliteratuur wordt doorgegeven, met een bespreking van enkele der daaraan ontspringende problemen. Aan deze eis lijkt mij het onderwerp van dit lesuur wel te voldoen. Immers het is ontleend aan de bundel „Vorträge und Aufsätze", verschenen in 1954, en dus stellig nog niet algemeen bekend in Nederlandse pastorieën, zelfs daar, waar wijsgerige belangstelling de veelal bescheiden aankoop van boeken meebepaalt. Toch zou de bundel in dominees boekenkast niet misstaan: hij bevat – het is ook wel eens anders bij Heidegger! – rijkelijk preekstof; en dat in een stijl, die, ofschoon in de van de auteur wel bekende gedrongenheid gehouden, boeit; en in een taal, die nieuwe woorden durft smeden waar het nodig is om nieuwe gedachten te kunnen formuleren, en die aan oude woorden nieuwe zin weet te schenken, zodat wij nadenkend blijven doorlezen – wat voor een prediker, blootgesteld als hij is aan schablonen en slijtage, altijd verfrissing en aansporing inhoudt. Neen, voor de f 18.— die de bundel kost, is de lezer niet bekocht.

In zijn voorrede merkt Heidegger op, dat dit boek, zolang het ongelezen blijft, een bonte reeks van voordrachten en opstellen lijkt, maar zo vervolgt hij: „Für den Leser könnte es zu einer Sammlung werden, die sich um die Vereinzelung der Stücke nicht zu kümmern braucht." Deze belofte is aan mij bij de bestudering vervuld: nadenkend over het ene zinnetje dat het thema van dit uur uitmaakt, vond ik overal in die bundel verwante woorden; gelijk ook in ander werk van Heidegger, en schoten tenslotte details en losse opmerkingen samen tot een patroon van denken, dat van de ene sententie een soort Leitmotiv maakt, dat toegang geeft tot voor deze wijsgeer zeer centrale denkbeelden.

Onze „text" dan komt voor als slotzin van het eerste opstel in V. u. A., dat, „die Frage nach der Technik" geheten, zelf dus reeds het vragen vooropstelt. De slotzin is als het ware de respons van

een der eerste volzinnen: „Im folgenden fragen wir nach der Technik. Das Fragen baut an einem Weg... Der Weg ist ein Weg des Denkens." Naarmate het opstelt vordert wordt de verwantschap met, het onderscheid van de kunst (τεχνη) duidelijk gemaakt, al blijven beide in een met het denken nog niet doorlicht duister beloken. Geheel aan het eind zegt de schrijver dan: „Also fragend bezeugen wir den Notstand, dass wir das Wesen der Technik vor lauter Technik noch nicht erfahren, das wir dass Wesen der Kunst vor lauter Aesthetik nicht mehr bewahren. Je fragender wir jedoch das Wesen der Technik bedenken, um so geheimnisvoller wird das Wesen der Kunst. Je mehr wir uns der Gefahr nähern, um so heller beginnen die Wege ins rettende zu leuchten, umso fragender werden wir. *Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens.*" Hier staan de onderling verwante termen bij elkaar: nood en redding, geheimenis, gevaar en vroomheid. Ik stel mij voor met U de weg van dit denken na te gaan door te bespreken:

1 de emphase die het vragen heeft voor Heidegger;
2 welke bedoeling dit emphatisch vragen heeft;
3 wat met „Frömmigkeit" precies bedoeld wordt;
4 wat dus onder vroomheid van denken moet worden verstaan;
5 terwijl wij aan het slot met enkele voorbeelden zullen aangeven, dat de sententie iets meer beduidt dan enkel maar een gelukkige vondst van Heidegger alleen.

§ 2. De eerste taak, de nadruk te doen uitkomen die het vragen voor Heideggers denken heeft, is niet moeilijk te vervullen, want het zal niemand die ooit in zijn werken heeft gelezen, zijn ontgaan hoe vaak en hoe geladen de vraagvorm zijn betoog kleedt.

Al dadelijk wordt in Sein und Zeit geheel aan het begin (Par. 2) de formele structuur der vraag naar het Zijn behandeld, en daarbij zorgvuldig onderscheid gemaakt tussen „Das Gefragte", „Das Befragte", „Das Erfragte".

In vele par. wordt dan vragender wijze uit een als niet meer dan aanvankelijk aandoende titel naar het eigenlijke thema toe gedacht, (b.v. op blz. 83, blz. 181, blz. 407, op de laatste blz. 437 en 438). Legt men hiernaast de inaugurele oratie, te Freiburg in 1929 gehouden, dan treft het, dat de titel alweer een vraag is: „Was ist Metaphysik?" De uitwerking behelst allereerst „Die Entfaltung eines Metaphysichen Fragens" waarbij na de uitwerking der vraag

een antwoord wordt gegeven, dat zelf weer in een vraag uitmondt, de grondvraag der Metaphysica: ,,Warum ist überhaupt Seiendes und nicht viel mehr Nichts?'' Dat is niet verwonderlijk, daar de Metaphysica tevoren omschreven was als ,,Das Hinausfragen über das Seiende, um es als ein solches und im ganzen für das Begreif en zurück zu erhalten'' (blz 23).

Derde voorbeeld: Hoe nadrukkelijk klinkt het vragen in een opstel uit de bundel ,,Holzwege'' over Nietzsches uitdrukking ,,Gott ist tot'', waar de zin van het tijdperk waarin wij leven, gekenmerkt door de wil tot macht, in angstige bezorgdheid wordt onderzocht: ,,Was ist? Wir fragen nicht nach diesem oder jenem Seienden, sondern nach dem Sein des Seienden. Eher noch: Wir fragen, wie ist es mit dem Sein selbst?'' (238) Aan het slot van de ontleding van Anaxagoras' spreuk in dezelfde bundel heet het: ,,Wenn aber das Sein in seinem Wesen das Wesen des Menschen braucht? Wenn das Wesen des Menschen im Denken der Wahrheit des Seins beruht?'' Daarop wordt het antwoord gegeven: ,,Darum musz das Denken am Rätsel des Seins dichten. Es bringt die Frühe des Gedachten in die Nähe des zu Denkenden'' (343).

Geheel in overeenstemming met de geciteerde uitspraken komen wij dan ook in Vorträge und Aufsätze dit emphatisch vragen tegen: b.v. als samenvatting van het tweede opstel over wetenschap en bezinning, waar reeds is opgemerkt: ,,Die Wanderschaft in der Wegrichting zum Fragwürdigen ist nicht Abenteuer sondern Heimkehr'' (68), en dan besloten wordt met de opvatting van bezinning als beantwoording of vervulling van de mens: ,,Ein Entsprechen das sich in der Klarheit unablässigen Fragens an das Unerschöpfliche des Fragwürdigen vergisst,'' zodat dit ,,Den Karakter des Fragens verliert und zum einfachen Sagen wird'' (70).

Het opstel ,,Was heisst Denken?'' eindigt aldus: ,,Die Wesensherkunft des Seins des Seienden ist ungedacht. Das eigentlich zu ,,Denkende'' bleibt vorenthalten... Deshalb ist unser Denken noch nicht eigens in sein Element gelangt. Wir denken noch nicht eigentlich. Darum fragen wir: Was heisst Denken?'' (143). En tenslotte wordt van Herakleitos gezegd: ,,Er ist der dunkle (ὁ σκοτεινος) weil er fragend in die Lichtung denkt'' (282). Deze citaten zullen wel voldoende zijn naar aantal en gewicht om mijn uitspraak te staven dat Heidegger de vraagvorm emphatisch bezigt in zijn werk; en dus ook met bedoeling. Welke is dat?

§ 3. Er is een groep redenen, vanouds bekend, wortelend in het denken en in de situatie van de mens. De verwondering d.i. het niet zomaar als vanzelfsprekend kunnen aanvaarden van al wat zich voordoet, of juister: van niets dat zich voordoet, is wijsgerige oerhouding.

Met zulk een vragende blik begint de mens zijn onderzoekersbestaan. Maar nu verder: De mens richt zich in een bepaald stuk wereld in, raakt er vertrouwd mee. Daarachter ligt onbekend land, waar men de weg nog zoeken moet en de bewoners ervan, dan wel zichzelf afvraagt: „Waarheen? Hoe?"

Niet enkel een principiële verbazing dus over het zó-zijn van de wereld en de mens, maar ook zeer nuchtere zakelijke overweging drijft tot vragen stellen: Onzekerheid, onbekendheid. Het algemeen spraakgebruik kent ze in uitdrukkingen als „Levensvragen", „het sociale vraagstuk." 't Is alsof Heidegger aan deze overbekende redewendingen, die toch vaak niet meer dan stijlbloempjes zijn, meer ernst geeft, door ze letterlijk te nemen.

Daarbij komt zijn afkeer van de vlotte waanwijsheid, die nergens oneffenheden opmerkt en gedachtenloos het geijkte napraat: „Wir wissen zuviel und glauben zu eilig, um in einem recht erfahrenen Fragen heimisch werden zu können. Dazu braucht es das Vermögen, vor dem Einfachen zu erstaunen und dieses Erstaunen als Wohnsitz anzunehmen" (V. u. A. 259).

Somtijds heeft zijn vragen als bij menig ander wijsgeer een vleug van Plato's dialogische betoogtrant. Alleen zijn er hier geen met name ten tonele gevoerde gesprekspartners, maar valt de wijsgeer zichzelf in de rede. Zoals Socrates zijn toehoorders, brengt Heidegger zichzelf in verlegenheid, en vervult het vragen de maieutische taak, die Socrates zichzelf gesteld had: de waarheid ter wereld te helpen brengen. Zo zegt hij (V. u. A. 168): „Im Unterschied zum bloss Fraglichen und zu allem Fraglosen verleiht das Fragwürdige von sich her erst den klaren Anlass und den freihen Anhalt, wodurch wir es vermögen dem entgegen – und das herbei zu rufen was sich unserem Wesen zu – spricht."

Bovendien dwingt het tijdperk waarin wij leven tot nieuwe bezinning. Immers een vast gevoegd beschavingsbezit is er niet meer, en wij geven de aarde niet wat haar toekomt: „Eines ist es, die Erde nur zu nützen, ein anderes, den Segen der Erde zu empfangen und im Gesetz dieser Empfängnis heimisch zu werden, um das Geheimnis des Seins zu hüten" (V. u. A. 98). Maar er zijn ook tekenen van een nieuw tijdperk: „In dem erst das Fragwürdige wieder die Tore zum

Wesenhaften aller Dinge und Geschicke öffnet" (a.a.O. 69).

De laatste zinswending raakt aan de bizondere sfeer, waarin Heidegger's wijsbegeerte zich beweegt: *De ontologie.*

Zijn nadrukkelijk vragen past bij zijn nadrukkelijk bezig zijn met het Zijn. Wanneer hij de uitdrukking ,,Die Seinsfrage" in ,,Sein und Zeit" bezigt, is dit iets meer dan het spraakgebruik, dat wij naar aanleiding van ,,Het sociale vraagstuk" signaleerde: Het gaat om de eigenlijke houding van de denkende mens ten aanzien van het Zijn als gevraagde van het denken: ,,Die wesenhafte Betroffenheit des Fragens von seinem Gefragten gehört zum eigensten Sinn der Seinsfrage" (S. u. Z. 8).

Of nog iets anders: ,,Die Seinsfrage ist dann aber nichts anderes als die Radikalisierung einer zum Dasein selbst gehörigen wesenhaften Seinstendenz, des vorontologischen Seinsverständnisses" (a.a.O. 15).

Hoe moeten wij ons nu het verband van Zijn en Vragen denken? Het antwoord op deze vraag wordt gegeven door de overweldigende macht van de Zijnsvraag.

Zo belangrijk acht Heidegger deze ontdekking, dat hij de geschiedenis van het avondland in wezen geschiedenis van het Zijn acht, waar tegenover de geschiedenis als relaas van gebeurtenissen verbleekt.

De belangrijkheid der Zijnsvraag wortelt in twee, elkaar aanvullende gedachten. ,,Zijn" duidt het opperste bestand van alle bestaande dingen aan; en dit bestand komt tot doorlichting in het denken, naar de oude innige verbinding, door Parmenides reeds ontdekt: ,,Het zelfde is het denken en dat weswege het denken is."

Wat het eerste aangaat: Het Zijnsbegrip geeft het Algemene, het Alomvattende, het Dragende aan; en dit als het blijvende, uiteindelijk als het Ene, Onveranderlijke. Dit als het ware *in*sisterende nu wil *ex*sisteren, d.i. tot Aanzijn (,,Anwesen") komen; wil verstaan zijn voor wat het is, dus: Als on-verborgenheid voor de dag treden. Dat is dan het tweede aspect.

Als pendant van het werkwoord ver-bergen bezigt Heidegger het werkwoord ont-bergen. Het mag wat geforceerd lijken, het woord geeft uitstekend de activiteit van het denken aan. De waarheid verstaan als a-letheia (onverborgenheid) is de taak van de wijsgeer. De methode van het denken der onverborgenheid is de phaenomenologie, immers deze wil: ,,Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von Ihm selbst her sehen lassen" (S. 12, 34),

en daarom: ,,Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich".

De phenomenologische denktrant ontbergt dus het Zijn. Hier ligt ook de zin van de vele tautologische zegswijzen in Heideggers boeken. Ik dacht ook van zijn voorkeur voor min of meer rijmende, dus complementaire zegswijze (b.v. S. u. Z. 360): Van het Zijn kan men althans voorlopig en direct niet heel veel meer zeggen dan dat het Zijn is. Het Zijn dus, overweldigend, albeheersend, wordt daarom haast stamelend onder woorden gebracht. Nog maar nauwelijks heeft Parmenides het wonder van dit grijpen naar het Zijn geformuleerd in enkele omtrekken, of reeds begint het denken uit te wijken naar andere vraagstukken, terwijl waarheid vervlakt van het bedenken der onverborgenheid tot het richtig stellen van een oordeel (de bekende ,,adaequatio intellectus et rei"). Geen wonder dat Heidegger het zijn taak heeft geacht, bij het begin van zijn grote ontologische werk, de ,,destructie" der bestaande ontologie van Hegel en Kant, terug via Descartes naar Aristoteles, ter hand te nemen. Want dit is de geheimzinnige paradox der geschiedenis van het Zijn: Zij is een geschiedenis van vergeten, verlaten, verbergen. Deze uitdrukkingen komen telkens in ,,Vorträge und Aufsätze" voor: ,,Seins-Vergessenheit", ,,Seins-Verborgenheit", ,,Seins-Verlassenheit".

Reeds in S. u. Z. werd gezegd: ,,Was aber in einem ausnehmenden Sinne verborgen bleibt oder wieder in die Verdeckung zurückfällt oder nur verstellt sich zeigt ist nicht dieses oder jenes Seiende, sondern... das Sein des Seienden" (35).

Wat nu in dit vroeger werk enkel zakelijk wordt gesteld krijgt in de veel latere Vorträge und Aufsätze enige emotionele kleur.

Seins-Verborgenheit, zoal niet naar het woord zelf dan naar de zin komt telkens weer voor. Van waar *het geheimenis* des Zijns. In Holzwege wordt naar aanleiding van de boerenschoenen van Van Gogh gezegd dat daarin het Zijn dezer schoenen in ,,die Unverborgenheit seines Seins heraustritt".

Seins-Vergessenheit; eerst wanneer ,,Das Seiende in die Seinsvergessenheit eingegangen ist" kan het onderscheid van het Zijn en een of het Zijnde worden bepaald (V. u. A. 78).

De ,,Overwinning op de metaphysica" (in het gelijknamige opstel) is het voorteken ,,der anfänglichen Verwindung der Vergessenheit des Seins". Ook in de Holzwege komen wij deze uitdrukking tegen ten aanzien van Hölderlin waar zij, de Seins-Vergessenheit, het verborgen wezen heet van de ,,Dürftigkeit des Dürftigen der Zeit" (Hd. 252).

De derde term is: *Seinsverlassenheit.* In hetzelfde opstel over de overwinning op de metaphysica wordt de huidige machtsstrijd om de wereldheerschappij uitgelegd als onontkoombaar gevolg van de wil tot macht, die van onderscheiden niet meer weet, ,,und damit von der Wahrheit ausgeschlossen bleibt und durch die eigene Kraft ins Ungeschickliche hinausgedrängt wird: in die Seinsverlassenheit'' (90). Een bladzijde verder wordt de dienstbaarheid van ,,Ideeën'', ,,waarden'', ,,daad'' en ,,geest'' in dienst van militaristische organisatiewoede als ,,Die Zeichen der letzten Seinsverlassenheit'' opgevat.

Zo donker ziet Heidegger deze huidige wereld en haar gelijkschakelingen, dat hij zegt: ,,Diese Unterschiedlosigkeit bezeugt den bereits gesicherten Bestand der Unwelt der Seinsverlassenheit. Die Erde erscheint als die Unwelt der Irrnis. Sie ist seinsgeschichtlich der Irrstern'' (97).

Heidegger ziet dus *a.* het telkens weer aan het denken opgegeven geheim des Zijns; *b.* het wegzwerven hiervan door het denken naar andere gebieden, het verbruiken en vernietigen van mens en aarde in dienst van een lege bestaanswijze. Het kan echter ook anders, blijkens het reeds geciteerde woord: ,,Eines ist es, die Erde nur zu nützen, ein Anderes, den Segen der Erde zu empfangen und im Gesetz dieser Empfängnis heimisch zu werden um das Geheimnis des Seins zu Lüten und über die *Unverletzlichkeit* des Möglichen zu *wachen*'' (V. u. A. 98).

Zo is het denken van het Zijn een tegenstrijdige onderneming: Verzakelijking van mens-zijn, maar ontglijdende verwerkelijking. Want wij denken nog niet eigenlijk. En wij denken niet eigenlijk ,,weil das zu Denkende sich uns entzieht'' (139).

Wij lopen dus achter het grote Zijnsgeheimenis aan. Dit achteraan lopen is een ander woord voor het emphatische vragen naar het verborgen wezenlijke. Daarom alleen, maar dan ook daarom onontkoombaar heeft het vragen de uitnemende voorkeurspositie in de Ontologie. Niet met verzekerdheid of overmoedigheid, maar uiteraard onzeker, tastend, deemoedig staat de mens voor het geheimenis des Zijns.

§ 4. Daarmee – ons derde punt – hebben wij de weg gebaand voor het verstaan, dat het vragen de *vroomheid* van het denken uitmaakt. Voor zover ik kon nagaan is de geciteerde plaats de enige, waar Heidegger de houding der vroomheid in het wijsgerig denken binnen haalt ipso verbo. Daarom zou ik mij goed kunnen voorstellen

indien menigeen ongelovig, afwerend staat tegenover mijn poging haar „emphatisch" een zin toe te kennen *in* deze philosophie.

„Frömmigkeit" toch is de houding, die de mens ten opzichte van het heil en de zich in dat heil openbarende God aanneemt. Vroomheid is de standvastige verering van God, waarin schroom en vertrouwen meedoen; niet een vluchtig gevoel, doch een constante houding der ziel. In de vroomheid steekt gehoorzaamheid, steekt toewijding, steekt overgave.

Het is wel duidelijk, dat wijsbegeerte die meer is dan een verstandsspe deze eigenschappen zelf ook heeft. Wij betrekken echter vroomheid eerder op bidden en geloven dan op vragen. Maar anderzijds: Vragen is erkennen dat wij niet weten, althans nog niet weten. Zij behelst, om met Cusanus te spreken, „docta ignorantia". Vragen, vorsen, onderzoeken is een beschroomd binnengaan in het ongewetene, in de tempel der waarheid. Dit klopt wel op Heideggers uitgesproken afkeer van voorbarig uitleggen van oude wijsheid, op zijn aanhoudend pogen, de woorden der voor-Socratische wijsgeren uit het genie der Griekse taal te verstaan.

Zoals de godsdienst in de litanieën het aanhoudend aandringen bij de Godheid kent, zo kent deze philosophie het aanhoudend vragen stellen. En al kent zij het bidden niet, zij kent het loven, op z'n minst in het kunstwerk, zoals de passage in Holzwege ons betuigt: „Zum Weihen gehört das Rühmen als die Würdigung der Würde und des Glanzes des Gottes" (33).

En dit is niet slechts beschrijving ener houding, die de wijsgeer niet aangaat, maar getuigenis omtrent eigen denken.

Ondersteund wordt deze opvatting door de gelatenheid, het op zich toelaten, aan de phenomenologische school als zodanig eigen, het complement van het „zich ontwerpen" (humanistische houding bij uitstek), dat ons elders wordt aangeprezen en bij Sartre geheel en al overheerst!

De analyse der Griekse woorden legein, logos in het opstel „Logos" geheten (V. u. A.207 ff.), komt over lezen, verzamelen, nederleggen, vernemen tot „Versammelndes Vorliegen-lassen des Anwesenden in Seinem Anwesen" (228).

Indien Herakleitos het woord zo zou hebben opgevat, dan zou Logos betekenen de naam van het Zijn der zijnde dingen: „Die Griechen hätten das Wissen der Sprache aus dem Wesen des Seins, ja, sogar als dieses selbst gedacht". Wij blijven in dezelfde sfeer van toewijding, wanneer wij ons het terug-tot-de-oerbetekenis" „de

Heimkehr'' als zin van het bedenken des Zijns te binnen brengen: ,,Die Wanderschaft in der Wegrichtung zum Fragwürdigen ist nicht Abenteuer, sondern Heimkehr'' (68).

En weer dezelfde ,,Befindlichkeit'' (zou men willen zeggen) vinden wij in de door Heidegger ook metterdaad (men denke aan zijn verblijven in een berghut in 't Zwarte Woud) beoefende βιος θεωτηρικος: het vertoeven bij het Zijn. Dit is ,,Theoria'' in antieke zin.

Zij geldt hem als ,,Die vollendete Gestalt menschlichen Daseins'' (V. u. A. 52), immers als ,,Das verehrende Beachten der Unverborgenheit des Anwesenden'' (a.a.O. 53).

En wederom verwant vinden wij het reeds genoemde ,,hütende Schauen des Geheimnisses''. Het opstel over ,,bouwen, wonen, denken'' (V. u. A. 145–162) verduidelijkt de wijsgerige vroomheid op een zeer boeiende wijze, *enerzijds* door bouwen en wonen te verstaan naar hun wortelbetekenissen, die op ,,ben'' ,,to be'', op ,,wunian'' (= vertoeven bij) uitkomen (en die met het denken samen het op zich toe laten van het zijn, het blijven bij het zijn, het ingaan tot het zijn uitdrukken); *anderzijds* door een zeer fraaie bespiegeling omtrent het viertal, dat in het wonen, in de vrede en vrijheid daarvan tot uitdrukking komt: hemel en aarde, goden en stervelingen. Nergens wordt de soteriologische zin van het denken des Zijns zo sterk speurbaar als in deze bladzijden: ,,das wohnen aber ist der Grundzug des Seins, demgemäss die Sterblichen sind'' en daarom acht hij reeds genoeg bereikt ,,wenn wohnen und bauen in das Fragwürdige gelangten und so etwas Denkwürdiges bleiben'' (V. u. A. 161). Wij zien dus, dat de Frömmigkeit niet een erratisch blok is in Heideggers filosofie, maar inderdaad een grondhouding aangeeft, die geheel bij het bedenken van het zijn behoort.

Evenwel: ,,het zijn'' – dat is toch niet God! Het lijkt een kleurloos stil woord, onpersoonlijk bovendien; indien al te denken in de nabijheid van *het* heilige, daarom nog niet van *de* Heilige. Neen, maar ik sprak ook niet van christelijke gelovigheid, doch van religieuze houding. Het is niet twijfelachtig, dat Heidegger het Zijn naar zijn onvergelijkbare, volstrekte transcendentie beleeft. Reeds ,,Sein und Zeit'' leert: ,,Phänomenologische Wahrheit (Erschlossenheit von Sein) ist veritas transcendentalis'' (38) en even te voren: ,,Sein ist das transcendens schlechthin''. Het omvat zo goed het persoonlijke als het ònpersoonlijke en een bovenpersoonlijke bovenbepaalbare volstrektheid. Daarom ook kan het Zijn a.h.w. het vat zijn, waarin ook religieuze beleving gegoten kan worden. Het be-

hoeft dan ook helemaal niet Heideggers katholieke jeugdervaring te wezen, die in zijn „Frömmigkeit des Denkens" doorklinkt. Deze vloeit veeleer voort uit de verrukking over en eerbied voor het Geheimenis, dat met het woord Zijn ontroerend wordt aangeduid. „Geheimenis" (en het veel nuchterder, Raadsel) hebben ook, hun plaats onder de wat verstolen, haast mythisch aandoende termen, die Heidegger verder voor de qualificatie der Zijnsbeleving bezigt. Zo b.v. het woord „Lichtung" of „das Lichte". In het denken licht de tevoren verborgen waarheid des Zijns op: „die währende Lichtung lässt Götter und Menschen in die Unverborgenheit anwesen" (277). En van Herakleitos' wereldvuur zegt hij, dat de lichtgevende helderheid daarvan meer is dan „nur Erhellen, mehr auch als Freilegen. Lichten ist das sinnend-versammelnde Vorbringen ins Freie, ist gewähren im Anwesen", zodat het waar is: „Das Ereignis der Lichtung ist die Welt" (276). En bovenal zo de slotpericoop waar onze text in staat: „Je mehr wir uns der Gefahr nähern, um so heller beginnen die Wege ins Rettende zu leuchten, um so fragender werden wir" (44). En ten slotte: Heideggers denken weet van de verborgen activiteit van het Zijn, die door hem niet maar zo „Schicksal" wordt genoemd – een woord, dat uit haast elke duitse pen heel makkelijk vloeit! – maar naar aanleiding van Parmenides' stelling: „daar de Moira het immers eraan gebonden heeft, een geheel en onbeweeglijk te zijn" (251). Bij zijn analyse van dit woord zeggend, dat de geschiedenis is „das Geschick der Zwiefalt" wordt het toedelen van beschikkingen opgenomen in het Zijn. Ook op andere plaatsen komt „Geschick" zo nadrukkelijk voor. Het is dus niet teveel gezegd, dat de gestadige verering van het moedig-ootmoedig binnengaan in het reddende Geheimenis van het Zijn een doorlopende, de verschillende opstellen samenbindende houding is, die zich voor de wijsgeer realiseert als vragen, nadrukkelijk vragen. Door zulke vragen worden voorbarige schijnwaarheden omver gestoten.

Door zulke vragen wordt aan het zich ontbergend-verbergen der Waarheid, (dat heilig wisselspel, waarin zich de geschiedenis der ontvouwing van het Zijn beweegt) steeds nieuw voedsel gegeven.

Door zulke vragen wordt een toekomstig bedenken van het Zijn in z'n genezende, vernieuwende kracht voorbereid.

Deze actief-verwachtende houding maakt de weg van het ontologisch vragen tot Heils-weg, daarmee tot „Frömmigkeit".

§ 5. Nog rest ons met een enkel woord erop te wijzen, dat ook andere denkers van onze tijd verwante opvattingen kennen.

Daar is b.v. Jaspers, die een welbekend werkje betiteld heeft ,,Der philosophische Glaube'', waarin o.m. betoogd wordt, dat de westerse wijsbegeerte haar wortel heeft in het christelijk geloof; en ook, dat het waarheid-denken van de wijsbegeerte voortkomt uit, gedragen wordt door, en opleidt tot overtuiging of geloof. Ook hier dus rekenen met een fijne religieuze onderbouw.

Of men denke aan de methode van Tillich in zijn Systematic Theology. Hij geeft op metaphysische vragen theologische antwoorden, ziet hierin de enig juiste verbinding van deze twee: de polariteit van vraag en antwoord leeft dus alweer op de grens van het religieuze of: ,,ultimate concern''. Hoe levendig spreekt voorts niet de uiteenzetting van Gusdorf in ,,La découverte de soi'' van de transcendente grond der zelfkennis en hoe wordt hier het dóórdringen in de onzekerheid dier kennis als *bestemming* van mens-zijn gesteld – (overigens in veel stelliger vorm dan Heidegger doet: bij Gusdorf is eerder het vorsen dan het vragen denkensvroomheid). Getuigen *surrealistische* en experimentele kunst niet van de haperingen tussen de verschillende niveaux van zien, voorstellen, werkelijkheid, met een parareligieuze felheid? Met een soort rage van de naturalist, die de religieuze sfeer als aanbelendend ziet en daar geïrriteerd is – een bewijs dus uit het ongerijmde. Staat niet op de achtergrond van Vestdijks roman ,,De Kellner en de Levenden'' het meer dan levensgrote vraagteken van de zin van het Zijn? En waar is het vragen, het vroom-onvrome vragen ooit dramatischer gebezigd dan in het boek Job, dat van gesprek tot gesprek, na elk vlak antwoord, het borende vragen laat herbeginnen, totdat het antwoord van de Heer komt in de storm; antwoord, dat overigens ook in vraagvorm is gekleed: ,,Gord nu, als een man, uwe lenden, zo zal ik u *vragen*, en onderricht gij mij.''

Het wordt en werd dus wel door anderen dan alleen door Heidegger begrepen, dat de *grens*vragen grens*vragen* zijn en blijven. Maar daarom ook is alleen het vragen toegang tot het ondoorlichtbaar Geheimenis, dat zich door vragen onthullend verbergt en verhullend ontbergt.

Inderdaad ,,das Fragen *ist* die Frömmigkeit des Denkens''.

LA MISSION, ENTREPRISE DE LIBÉRATION

PAR

J. DE SAVIGNAC
Bruxelles

Les réflexions qui suivent sont nées de la vision anticipée du résultat auquel aboutirait le plus puissant effort de propagande organisée que connaisse le monde, celui de l'Eglise romaine, s'il lui était donné de réussir. En regard de la conception romaine et ultra-montaine de la Mission, nous nous efforcerons de caractériser l'authentique Mission, telle qu'elle apparaît dans le Nouveau-Testament et de montrer à quels fruits de bénédiction elle aboutit.

Le Pape PieXI a écrit ou fait écrire sur le sens de l'activité missionnaire la formule suivante: A quoi tendent les Missions si ce n'est à établir stablement l'Eglise du Christ dans cette immensité de contrées?

Voilà donc la Mission définie comme un effort tendant à étendre à l'univers entier l'organisation ecclésiastique. Cette organisation ecclésiastique ne peut être, pour un catholique fidèle, comme l'a rappelé plus récemment Pie XII dans l'Encylique Humani Generis que l'Eglise catholique-romaine. L'Eglise est, pour un catholique, l'organisation catholique-romaine.

Supposons donc que cette organisation s'étende à l'univers entier, comme elle le fit au Moyen-Age à l'Europe Occidentale. Sauf une minorité négligeable d'hétérodoxes, la masse des divers peuples obéirait à des prêtres, gouvernés par des évèques, eux-mêmes soumis au Pape. Ce serait le plus magnifique Empire que le monde ait jamais vu. Ce ne serait pas, comme les Empires antérieurs, un Empire reposant sur la force mais sur la persuasion, même si la force avait été occasionnellement employée pour l'établir. Il promouverait donc non seulement le bien-être matériel des hommes mais aussi leur épanouissement humain, moral et artistique. Les cathédrales que construirait cet Empire seraient incomparablement plus vastes, plus riches et, peut-être, plus belles que celles qu'a construites le Moyen-Age. Saint-Pierre de Rome, devenue trop étroite, serait remplacée par une Eglise grande comme une ville où les peuples de toutes races et de toutes langues chanteraient d'une voix tonnante aux sons d'orgues majestueuses la gloire du Dieu créateur, du Christ, fondateur de l'Eglise, et du Pape, son chef vénéré. L'ordre serait parfait. Chaque chrétien aurait son directeur, chaque directeur se conformerait aux directives de l'Evèque, chaque Evèque serait soumis à

Rome, chaque sentence autoritative du Pape serait reçue avec un assentiment extérieur et intérieur. De proche en proche, par degrés successifs, l'autorité du Souverain Pontife s'etendrait à toutes les sphères de l'activité humaine depuis les plus élevées jusqu'aux plus terrestres. La science serait unifiée, l'art aurait ses normes, la politique, une conduite. Toute l'humanité civilisée aurait étudié le latin et le prononcerait à l'italienne. L'autorité poétique serait Virgile; scientifique, Aristote. Tous les chrétiens, de préférence à toute autre parole, écouteraient la voix vivante de la Tradition, le Pape. Il n'y aurait plus alors ni vives discussions ni ardentes recherches; la paix régnerait sur les hommes.

Un court raisonnement suffit à montrer, toutefois, combien seraient fallacieux de tels résultats. Qu'il arrive, en effet, par accident, qu'il n'y ait plus, pendant quelques années, de Pape, que deviendra cette humanité si parfaitement disciplinée? Incapables de plus se conduire eux-mêmes, les hommes verseraient dans toutes les folies. Il apparaîtrait alors, au grand jour, qu'un chef totalitaire ne s'exalte au-dessus de l'humanité qu'en ravalant au-dessous d'elle les millions de ses sujets.

Si cet idéal romain de la Mission, conçue à peu près comme Lyautey définissait une conquète, à savoir: une administration qui marche, est manifestement faux, quelle est alors la vraie conception?

Reconnaissons d'abord que le rêve romain procède d'une vue partiellement juste de la réalité. On semble voir à Rome l'humanité comme l'a effectivement vue Jésus: ,,Il vit, dit l'Evangéliste Marc, une grande foule et fut ému de compassion pour eux parce qu'ils étaient comme des brebis qui n'ont point de berger."

Rome voit l'humanité dispersée et ambitionne de lui donner des cadres et des chefs. Mais est-ce bien là proprement la volonté de Jésus et le remède qu'il lui apporte?

Le malheur de l'humanité ne tient pas à ce qu'elle manque de bergers. Elle n'en a que trop. Mais elle a des bergers qui ne méritent pas de l'être. Si le troupeau humain est dispersé, ce n'est pas tellement en raison de l'absence de chefs, mais précisément parce qu'il en a. Voilà ce qu'on voit trop peu à Rome. Les hommes sont dispersés, opposés les uns aux autres, parce qu'ils se donnent à des chefs pour échapper à leurs incertitudes et leurs problèmes. S'ils n'avaient pour leurs chefs des cultes excessifs, jamais les tueries modernes n'auraient été possibles. Pour le bien de l'humanité, il faut donc autant enlever les hommes à leurs chefs que leur en donner. Il se pourrait néanmoins

que Rome concédât à un certain degré cette nécessité d'enlever les hommes à leurs chefs mais, pense-t-elle, pour les remplacer par d'autres, ceux de l'autorité ecclésiastique.

Mais une substitution de l'autorité ecclésiastique à celle des Césars et des philosophes, serait-ce bien là le royaume de Dieu?

Il est vrai que Jésus appela ses apôtres pêcheurs d'hommes. Mais ceux-ci étaient trop fidèles israélites pour ne pas professer que les hommes n'appartiennent qu'à Dieu. Ils n'ont certainement pas compris que Jésus les appelait à ranger l'humanité entière sous leur autorité. Ils devraient, comme Jésus le leur déclara après sa résurrection, faire de tous les hommes des disciples, mais ces mots signifient non que tous devraient désormais se mettre à leur écoute mais que tous seraient par eux mis dans l'état où ils entendraient eux-mêmes ce que dit l'Esprit. Autrement l'égalité chrétienne si fortement affirmée par Paul: ,,Il n'y a plus désormais ni Juif ni Grec ni esclave ni libre ni homme ni femme, car vous êtes tous un en Jésus-Christ'' n'aurait aucun sens.

Que signifie dans ces conditions l'autorité de l'Eglise? Sur ce point, il semble qu'il faille affirmer qu'il n'y a pas d'autorité mise par le Seigneur dans l'Eglise sur les croyants. Bien plutôt, il est nettement déclaré: ,,Un seul est votre Maître, le Christ et vous êtes tous frères.'' Il existe néanmoins pour employer l'expression de Paul un ,,perfectionnement'' des Saints et à cette fin le Père envoie par l'Esprit de son Fils, comme dans l'économie ancienne, des prophètes, dans la nouvelle ,,des apôtres, des prophètes, des évangélistes, des pasteurs et des docteurs'' (cf. Eph. IV, 11, 12). Mais l'ordre chez les chrétiens suppose un accord préexistant; il ne peut être, à proprement parler, imposé. S'il est imposé, c'est qu'il n'y a plus cet accord préexistant et donc plus vraiment la foi. Il vaudrait mieux pour des chrétiens reconnaître que l'Eglise a cessé d'exister plutôt que de créer par la contrainte une illusion d'Eglise.

La différence est très grande entre l'enseignement religieux et l'enseignement humain. L'enseignement humain amène à des idées nouvelles celui qui les ignorait antérieuement. Il n'en va pas de même de Dieu. On n'apprend pas Dieu; bien plutôt, on s'en souvient, ou, comme disaient les prophètes d'Israël, on retourne à Lui. Même le missionnaire qui va chez les païens les plus déchus ne[1]) peut avoir

[1]) Il convient de ne pas oublier que la dechéance atteint tous les hommes et que c'est elle qui explique l'économie du salut comme aussi la nécessité pratique de l'Etat. (Cf. Calvin, Op. XXXV, 417/8).

la prétention de leur apprendre, dans la rigueur du terme, le vrai Dieu mais plutôt de les en faire se souvenir. La liaison entre Dieu et l'homme est quelque chose de tout-à-fait intime et personnel, qu'aucune parole ne peut donner mais seulement réveiller. De la notion de Dieu dérivent immédiatement les préceptes.

Les choses étant ainsi, quelle est la nécessité de la Mission ou prédication parmi les profanes au vrai Dieu? Elle tient essentiellement, semble-t-il, au caractère social de l'être humain. La parole maintient et réveille une conscience que la vie sociale peut éteindre, obscurcir ou même laisser à l'état de simple virtualité. A cette considération d'ordre naturel s'ajoute cette vérité d'ordre surnaturel qu'il a plu à Dieu d'associer les hommes à son oeuvre de salut.

La parole de prédicateurs rappelant la vérité de Dieu et enseignant ses oeuvres dans l'histoire est donc nécessaire à la vie de foi sans qu'on puisse néanmoins exclure des cas exceptionnels où Dieu illuminant un homme par la simple vue de la nature le fasse ainsi accéder à la vraie foi. Il convient néanmoins d'observer sur ce propos que la préservation des vérités religieuses par le moyen d'une société est plus caractéristique de l'Ancien Testament que du Nouveau. Le débat entre catholiques et protestants pourrait bien porter sur la question de savoir si le christianisme est simplement un judaïsme élargi à la dimension du monde ou autre chose. Fidèle à l'Epître aux Galates, nous répondons que le christianisme est radicalement autre. Le christianisme ne procède pas d'une quelconque Jérusalem terrestre mais de la céleste. Ce n'est pas une tradition qui le caractérise mais la venue de l'Esprit. C'est pourquoi, s'il nous paraît qu'il faut affirmer la nécessité de l'évangélisation, la nécessité d'une institution ou d'une administration chrétienne paraît plus contestable. Ce n'est pas une même chose qu'affirmer l'existence d'un corps chrétien et celle d'une administration chrétienne. On répliquera: Mais qui enverra les évangélistes s'il n'y a point d'institution? Cette objection paraît oublier que ce ne sont pas les hommes qui envoient mais la Sagesse divine elle-même suivant ce qui est écrit dans Luc: „C'est pourqoui la Sagesse de Dieu a dit: Je leur enverrai des prophètes et des apôtres; ils tueront les uns et persécuteront les autres... (XI, 49). Les prophètes se sont succédé en Israël sans qu'il y ait jamais eu proprement ni séminaires ni ordinations. Ceux qui furent les vrais envoyés de Dieu ne furent ni les Rabbins ni leurs élèves. La Mission est une tâche trop élevée pour que les hommes puissent y envoyer d'autres hommes. Jésus ne nous a pas exhortés à le faire mais seule-

ment à prier pour que le Seigneur envoie des ouvriers dans sa vigne (Mat. IX, 38). Ainsi donc la Mission ne peut-être une initiative de l'Eglise mais plutôt une sollicitude de l'Eglise. Le plus grand de ses missionnaires, Paul, ni ne fut converti par elle ni ne reçut mission des Apôtres. On nous dit seulement au livre des Actes (XIII, 1 à 3) que des prophètes et des docteurs reçurent dans la prière une assurance de la vocation de Paul et Barnabas, laquelle ils confirmèrent. Mais il n'est pas dit qu'ils les envoyèrent, seulement qu'ils les laissèrent partir; ce qui paraît bien prouver que la vocation de Barnabas et Paul s'était auparavant déjà clairement manifestée par l'action et les désirs de ces deux hommes. Par leur geste, Siméon, Lucius et Manahem montraient une volonté de s'unir à l'action de l'Esprit Saint en Paul et Barnabas. Ils n'ont pas adressé vocation; ils se sont unis au vouloir salvifique de Dieu.

Quant à la portée de la prédication missionnaire, on ne saurait mieux la définir que par les mots par lesquels Jésus a caractérisé la sienne propre. Toute action missionnaire ne continue-t-elle pas la mission de Jésus? Suivant Luc, Jésus, au début de son action publique, s'est présenté à son peuple dans les termes suivants: ,,L'Esprit du Seigneur est sur moi; c'est qu'il m'a oint. Il m'a envoyé porter de bonnes nouvelles aux pauvres (= opprimés), publier aux captifs la délivrance, pour que les aveugles recouvrent la vue, redonner la liberté à ceux qui gisent brisés, publier l'année favorable du Seigneur''. Ce texte de Luc qui reproduit une prophétie d'Esaïe n'est conforme ni à l'hébreu des Massorètes ni à la version des Septante et met en évidence l'idée de délivrance. C'est de délivrance qu'il s'agit dans la première la seconde et la quatrième des sentences destinées à caractériser la mission de Jésus. Quant à la troisième, son thème n'est pas différent car rendre à quelqu'un la vue, c'est éminemment lui donner la liberté. Ainsi Jésus a considéré sa mission comme une action d'affranchissement et créatrice de liberté.

On donne souvent de ces mots un commentaire restrictif en les interprétant uniquement d'une libération du péché. Il est certain que la libération qu'apportait Jésus n'était pas du type nationaliste que rêvaient les Juifs, encore que Jésus n'ait jamais nié qu'il était le Messie et que comme tel sa mission devait consister à rétablir la souveraineté pour Israël (cf. Actes I, 6). Mais les Juifs ignoraient leur esclavage le plus profond et c'est pourquoi le Messie a été refusé. Ce serait néanmoins une erreur de penser que Jésus devait laisser les hommes dans l'état où ils étaient avant lui, ayant seulement changé

des dispositions intérieures. Si Jésus a été tellement haï des Pharisiens, c'est que ces derniers ont rapidement compris qu'il détruisait définitivement leur prestige auprès du peuple, que désormais ils ne pourraient plus le conduire à leur guise. Jésus a permis au peuple de faire appel à l'autorité de sa conscience contre le jugement des docteurs. Il a révélé en Lui tant de solide bon sens que leurs arguties misérables en étaient définitivement détruites. Avec une autorité impitoyable, il a rappelé l'égalité humaine et montré quels hommes étaient en réalité ceux que le peuple, en une superstitieuse ignorance, vénéraient comme des chefs indiscutables.[1]) Cette libération est quelque chose d'autre qu'une action dans le seul domaine de l'âme. Quant aux autorités d'Etat, Jésus, dans la ligne prophétique, n'a pas hésité, dans certains cas, à les juger avec une sévérité méprisante. ,,Allez dire à ce renard'', voilà comment il parla d'Hérode et à ces autorités qu'il nous a enseigné à respecter, il a aussi assigné leurs limites et chacun sait que les autorités n'aiment guère qu'on leur rappelle leurs limites. ,,Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu, ce qui est à Dieu'' déclara-t-il, et tant que l'humanité vivra, la sagesse de cette sentence étonnera. Elle condamnait chez les Juifs la négation de leurs devoirs à l'égard d'une administration dont ils acceptaient les bienfaits mais elle contenait aussi en germe tout le conflit des persécutions car César cherchait en fait à passer pour Dieu. Ces persécutions devaient d'ailleurs mettre en lumière un autre aspect émancipateur du christianisme. Ce qui étonna le monde antique, profondément corrompu en sa société riche, ce n'est pas seulement la religion des esclaves chrétiens mais surtout qu'ils prétendaient avoir une opinion, prononcer avec certitude sur ce qui est vrai et faux, et maintenir cette opinion alors même qu'on exigeait d'eux qu'ils disent le contraire. Jésus n'avait nul besoin de proclamer l'iniquité de l'esclavage. En faisant à tout homme l'obligation de le confesser, il détruisait plus sûrement l'esclavage que par une déclaration sur son iniquité et si l'esclavage a disparu si tardivement chez les peuples chrétiens, c'est que l'Eglise-elle-même n'acceptait plus pleinement Jésus-Christ, ayant déjà elle même détruit cette égalité humaine qu'il avait prêchée par une distinction excessive qui tendait sans cesse à s'accroître entre deux sortes de chrétiens, les évèques et le peuple. Si la mission de Jésus

[1]) Jésus a néanmoins affirmé la nécessaire distinction des compétences par ces mots bien connus: Pratiquez ce qu'ils vous disent mais n'agissez point comme ils font (Mat. XXIII, 3).

n'était pas sociale, elle comportait donc inévitablement des changements dans l'ordre social; elle amenait en fait et commençait une libération totale. Elle commençait par la libération du péché mais pour aboutir à une libération complète. Une de ses libérations les plus profondes et les plus caractéristiques est celle du prestige de la richesse. A la réponse des apôtres à l'affirmation de Jésus qu'il est plus difficile à un riche d'être sauvé qu'à un chameau de passer par le chas d'une aiguille, à savoir: Mais alors qui peut être sauvé?, on peut mesurer combien ceux-ci étaient encore sous l'empire du préjugé de la richesse. Richesse et vertu sont associées dans la pensée du monde antique et jusque dans l'Ancien Testament. Il est vrai que des philosophes, les cyniques, s'étaient moqué du prestige de la richesse. En ratifiant leur vue, Jésus prenait une attitude exceptionnelle et, pour ainsi dire, paradoxale, encore qu'elle procédât d'un autre esprit que celui des disciples de Diogène. Certes le mot: la propriété est un vol, ne se lit pas dans l'Evangile mais il annonce tout de même une humanité plus dégagée des possessions matérielles que le monde de l'Ancien Testament. Déjà on y voit la prospérité dépendre non plus de la pluie donnée par Yaweh mais de conditions spirituelles. Jésus, par l'éloge qu'il fit des enfants, a aussi considérablement réduit le prestige de la science. Ce que l'homme se donne par le travail ne vaudra jamais ce qu'il reçoit nativement de Dieu. En déclarant les lys des champs plus beaux que Salomon dans toute sa gloire, Jésus a aussi diminué singulièrement la portée de ce que nous nommons la civilisation. Enfin si l'homme déchoit souvent de sa noblesse native dans un servilisme dégradant, la peur et particulièrement la peur de la mort en est la grande cause. Jésus, en enseignant les vraies soucres de la vie et que celui-là la sauve qui la perd pour une cause élevante a détruit le servilisme et radicalement empêché la tyrannie dans une société chrétienne. Les Papes ont pu autrefois établir l'Inquisition mais si subtil que fût leur dosage d'Ancien et de Nouveau Testament, il a péri à jamais; l'humanité connaîtra sans doute encore d'autres formes d'oppression, mais depuis que l'Evangile a été retrouvé, elle ne connaîtra plus, dans une société chrétienne, l'Inquisition. On prévoit cependant une objection. D'où vient qu'à la société démocratique de l'Athènes paienne ait succédé, dans le monde grec, une Byzance despotique si le christianisme est émancipateur et non uniquement moralisateur? Si Byzance fut despotique, la raison profonde paraît en être dans la décadence du christianisme grec à partir surtout de Justinien et dans la sub-

stitution, à l'idéal chrétien primitif, de l'idéal monacal. Qu'on lise et relise l'Evangile et l'on verra que le monachisme lui est étranger car le monachisme, mode de vie qui n'est nullement particulier à des chrétiens, repose fondamentalement sur une conception de la sanctification de l'homme par l'ascèse et non par la foi. C'est le mérite immortel de Luther d'avoir clairement aperçu cette erreur et dès lors permis à nouveau l'épanoûissement d'un christianisme qui émancipât, comme il se doit, la société humaine.[1]) C'est à cette vérité que les peuples protestants doivent, si l'on ne fait erreur, leurs progrès sociaux. L'ascèse est partiellement une retombée dans le paganisme, un paganisme qui peut être très élevé, comme le bouddhisme, mais néanmoins un paganisme. Ce n'est pas que Luther ait tout dit ou que son message soit complet, mais il fut, autant qu'on puisse voir, par sa doctrine essentielle, son intuition fondamentale, un des plus grands bienfaiteurs de l'humanité et de l'Eglise.

Ces effets déjà connus de la prédication chrétienne nous permettent d'entrevoir quelle sorte de monde nouveau la mission évangélique tend à instaurer. Certes une telle Mission ne peut avoir qu'un effet numérique limité car elle demeure liée à la prédestination. Elle ne peut espérer atteindre que les seuls élus et confie les autres hommes à la miséricorde de Dieu qui peut les sauver quand Il lui plaira. Mais les élus sont la bénédiction de l'humanité et à cause d'eux les dons divins sont épanchés sur toute la sociéte humaine. Addressée aux élus, cette mission évangélique n'est donc pas une conquète; bien plutôt, elle amène à Jésus ceux qui lui appartenaient déjà sans le savoir. Au rebours d'empires humains qui asservissent une grande masse à une autorité unique, elle est aussi créatrice d'autonomies. Elle ne subordonne pas les hommes à un chef mais elle en fait des rois car Jésus n'est pas un roi qui domine mais associe. D'hommes et de cités qui vivaient dans la sujétion, elle fait des hommes et des cités autonomes et, ce faisant, elle ne divise pourtant pas le monde mais au contraire l'unifie. C'est un paradoxe de l'Evangile que de propager à la fois l'unité et la liberté. Une pensée d'un profond philosophe de la Grèce antique, Héraclite d'Ephèse, aide à comprendre ce fait surprenant. ,,Ceux qui s'éveillent, a-t-il dit, ont un monde commun; mais ceux qui dorment s'en vont chacun dans un monde à soi''. Les âmes au sein desquelles a brillé la vérité divine accèdent à la

---

[1]) Il convient cependant de rappeler l'Enchiridion militis christiani d'Erasme (1509) et sa proposition fameuse; Monachaties non est pietas. (Cf. Bataillon, Erasme et l'Espagne, p. 206.)

liberté et du même coup entrent dans la communion des hommes. Devenus libres, de tels hommes sont unis entre eux et propagent autour d'eux l'unité car ils éclairent chacun sur ce qu'il est. Ainsi l'Evangile, là ou il est prêché, fait des êtres autonomes et néanmoins est le plus grand facteur d'unité du monde. La propagation chrétienne paraît ainsi analogue à l'expansion des tissus vivants. Ceux-ci ne s'étendent pas par la dilatation des cellules initiales mais par la multiplication d'un nombre énorme de petites cellules qui ont chacune leur vie propre. Semblablement, ce n'est pas à la construction d'immenses bâtiments d'administration et d'une colossale basilique en un centre géographique qu'aboutit le vrai christianisme mais plutôt à la multiplication à l'infini d'autonomies, d'Eglises, unies entre elles par l'Esprit, analogue à la vie, sans qu'aucune autre vienne les superposer. Car il apparaît que seul le Christ peut être le chef de l'Eglise universelle comme seul il réunit les générations chrétiennes successives. Le centre de l'Eglise est transcendant, invisible, céleste; c'est la Jérusalem d'en haut, comme disait Paul. De cette manière, la vraie Eglise unifie et libère tout à la fois mais si l'Eglise devait avoir un centre visible, elle serait, autant qu'on puisse voir, une redoutable forme d'oppression. Dieu vivant sur la terre en la personne d'un homme unique, le Pharaon, tel fut le secret de l'organisation de l'ancienne Egypte; mais elle est révolue depuis Moïse. Combien davantage depuis Jésus!

L'Eglise véritable ne tend pas non plus à constituer une société particulière mais à réaliser la vraie société humaine. Il n'est pas même démontré qu'elle doive avoir ses édifices particuliers. Son temple, c'est l'homme et c'est là aussi que son Dieu réside en ce monde. Elle le trouve dans les pauvres et le coeur des justes. Le christianisme n'a besoin ni de temples ni de liturgies pour exister; il n'ambitionne rien autre sinon d'être pleinement humain comme son Maître dont le désert et les collines furent les oratoires et un repas non différent des autres l'office le plus sacré.

S'il est vrai qu'un catholicisme triomphant, ayant étendu son organisation à toute la planète, s'imposerait à la vue des hommes par la grandeur de ses édifices et la magnificence de ses cérémonies, le triomphe d'un christianisme évangélique n'aurait nul éclat particulier. On ne le connaîtrait pas à ses cathédrales mais il y aurait alors dans le monde beaucoup moins d'oppressions et de mensonges et d'une manière générale, une chaleureuse fraternité.

BIBLIOGRAFISCH GEDEELTE

OUDE TESTAMENT

C. van Gelderen, *De boeken der Koningen,* Deel II, 2e druk. J. H. Kok N.V., Kampen 1956; prijs geb. f 8,90.

Deze commentaar bevat vertaling en exegese van 1 Kon. 12–2 Kon. 4; een herdruk van een jaren geleden verschenen uitgave in de serie ,,Korte Verklaring''. Kort en bondig kan men dit werk eigenlijk niet meer noemen; deze 15 capita leveren een boek van 450 pagina's. Waar het hier een herdruk betreft en de auteur niet meer in leven is, is dit deel niet bijgewerkt. Ik kan me echter indenken, dat het met vrucht gebruikt kan worden, juist omdat het uitvoerig op allerlei problemen ingaat. Een bezwaar is wel, dat de uitvoerigheid der exegetische beschouwingen niet altijd gepaard gaat met een diepgang, die we toch wel graag zouden hebben aangetroffen. De auteur was bekend om zijn gedegen filologische kennis en die blijkt ook wel uit zijn werk. Theologisch is het evenwel minder sterk. Wanneer tijdens de veldtocht tegen Moab het Israëlitische leger gebrek aan water heeft, moet men, volgens het woord van Elisa, greppels graven, omdat het dal vol water zal lopen (2 Kon. 3 : 16, 17). De profeet zegt dit op grond van een directe openbaring van God (van Gelderen, blz. 384). Wanneer hij er evenwel aan toevoegt, dat God Moab in de macht van Israël zal geven, dat men de steden zal innemen, de bomen zal vellen en de waterbronnen dichtstoppen (2 Kon. 3 : 18, 19), dan is dit niet een openbaring van God, maar een persoonlijke mening van Elisa, waarbij nationale antipathie tegen Moab de drijfveer is. Voor deze opvatting voert de schrijver aan, dat er in vs. 18, 19 niet bij staat: ,,zo zegt Jahwe''. De vraag rijst natuurlijk: is het werkelijk zó eenvoudig, de woorden Gods en de (eigen) woorden van een profeet te scheiden? Mogen we een dergelijk formeel criterium ook toepassen op de inhoud van de profetische geschriften, zodat alles, waarbij niet uitdrukkelijk gezegd wordt ,,zo zegt de Heer'' geen openbaringswoord zou zijn? Kan men werkelijk op deze wijze het eigenlijke openbaringswoord èn de interpretatie van de profeet (die dan voor ons niet of nauwelijks gezaghebbend zou kunnen zijn) onderscheiden? Wil men niet zover gaan, dan is ook een verwijzing naar bovengenoemd formeel criterium in dit verband zwak. De auteur wordt bij de bespreking van deze verzen uit 2 Kon. 3 hiertoe gedrongen, omdat hij in materieel opzicht een tegenspraak ziet tussen 2 Kon. 3 : 17, 18 en Deut. 20 : 19v.; volgens hem is Deut. 20 : 19v. ouder dan de tijd van Elisa. Dit houdt in, dat Elisa had kunnen weten, dat het vellen der vruchtbomen bij een vijandelijke stad voor de belegeraars verboden was. Maar, aldus van Gelderen (blz. 387) ,,een mens denkt nu eenmaal niet altijd aan alles''. Ik meen toch, dat men op deze wijze Elisa niet in bescherming moet nemen. Stellig stemmen 2 Kon. 3 : 17v. en Deut. 20 : 19v. niet volkomen overeen; maar deze kwestie kan, geloof ik, niet afgedaan worden met argumenten, zoals de auteur ze hier gebruikt. Ik meen hier een voorbeeld te hebben van de zwakheid in theologisch opzicht.

A. R. Hulst

B. J. van der Merwe, *Pentateuchtradisies in die prediking van Deuterojesaja.* XII, 280 p., J. B. Wolters, Groningen 1955; prijs f 12,—.

Met dit proefschrift behaalde deze schrijver, een Zuidafrikaans theoloog, de graad van theol. dr. aan de Groningse Universiteit. Een dissertatie, waarmee èn promovendus èn promotor eer inlegt. Hier wordt de vraag gesteld hoe bepaalde Pentateuchtradities (nl. die aangaande schepping, paradijs, zondvloed, aartsvaders, Mozes) in de verkondiging van Jes. 40–55 doorklinken. Nu kan men deze vraag onder verschillende aspecten behandelen; b.v. zuiver literair: heeft de tweede Jesaja, die in de ballingschap leefde en werkte, de Pentateuch als literair geheel gekend, zodat hij van geschreven bronnen gebruik kon maken of niet? De auteur laat duidelijk uitkomen, dat we er met een beantwoording van deze vraag niet zijn. Wanneer Deuterojesaja de Pentateuch in zijn huidige vorm al gekend zou hebben, behoeft dit nl. nog helemaal niet te impliceren, dat hij van de tekst een woordelijk, een slaafs gebruik zou *moeten* maken. Dat heeft hij zeker niet gedaan, hetgeen blijkt, wanneer wij de Deuterojesajaanse gegevens omtrent schepping, paradijs, zondvloed enz. vergelijken met de tradities in de diverse bronnen van de Pentateuch. Omgekeerd bewijst het feit, dat Deuterojesaja geen directe aanhalingen uit de Pentateuch biedt, ook niet, dat hij de tekst van de Pentateuchbronnen niet gekend zou hebben. Hieruit volgt, dat het door de schrijver aan de orde gestelde probleem niet langs de weg van zuiver literair onderzoek kan worden opgelost.

Terecht wijst schr. dan ook een andere weg. Uit Jes. 40–55 is duidelijk, dat niet alleen Deuterojesaja zelf, maar ook zij, die zijn verkondiging hoorden, bekend waren met tradities over schepping, ,,paradijs'', zondvloed, over de aartsvaders en Mozes. De profeet wist dus, dat zijn opmerkingen daarover verstaan werden. Maar datgene, wat in de huidige Pentateuch over die genoemde tradities staat, behoeft niet het enige te zijn geweest, wat toentertijd daaromtrent bekend was. Wat is omtrent schepping enz. gezongen in de hymnen, wat is in cultus en liturgie bewaard en overgeleverd? De profeet had een zekere mate van vrijheid, wanneer het ging om de vraag, welk gebruik hij van het aanwezige en bekende traditiemateriaal wilde maken. Het ging hem niet om die tradities als zodanig; het was hem te doen om het nieuwe handelen Gods, die in de historie van zijn volk na de ineenstorting een nieuw begin maakt, een nieuwe verlossing werkt. En in die verkondiging gebruikte hij de oude tradities van schepping en verlossing, van zondvloed, aartsvaders, Mozes en de Exodus, als elementen, die des te sterker de waarachtigheid van zijn prediking tot uitdrukking brachten.

De schrijver laat dit alles ten aanzien van de verschillende tradities duidelijk zien; voorzover ik heb kunnen nagaan, is zijn onderzoek filologisch, literair-critisch en exegetisch goed gefundeerd, al zal men uiteraard op bepaalde onderdelen met hem van mening verschillen en het accent gaarne wat anders leggen. Het is een werk, dat men niet ongebruikt moet laten bij eigen onderzoek naar geschiedenis en betekenis, ook in theologisch opzicht, van genoemde tradities in de oudtest. literatuur. A. R. H.

Biblischer Kommentar Altes Testament. Band XX, Hans-Joachim Kraus, *Klagelieder* (*Threni*). Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen Kr. Moers. Ing. f 7,—, bij intekening op minstens 25 afl. f 5,85.

Voor de verschijning van dit eerste, complete deel in deze nieuwe commentaar op het Oude Testament zijn wij om meer dan één reden dankbaar. Beter dan ons dit uit de tot nu toe verschenen twee afleveringen van het boek Ezechiël (Zimmerli) mogelijk was, kunnen we ons thans een indruk vormen van wat dit groots-opgezette werk ons brengen gaat. Elk deel zal naar het volgende schema opgebouwd zijn: na een algemeen-oriënterende inleiding op het gehele boek begint elk hoofdstuk met de vertaling van de Hebreeuwse tekst, gevolgd door een tekstcritisch apparaat. Onder de titel „Form" worden de z.g. „Gattungsfragen" beantwoord, terwijl onder „Ort" naar de „Sitz im Leben" van de betreffende pericoop wordt gevraagd. Hierna volgt een zeer uitvoerige woord-verklaring, waarin de betekenis van woorden en begrippen, zoals ze ook elders in het O.T. voorkomen, zorgvuldig wordt nagegaan en op hun innerlijk gehalte geproefd. Tenslotte worden onder de titel „Ziel" de lijnen naar het N.T. doorgetrokken. Vooral in dit onderdeel wordt aan het adjectief „biblisch", dat het substantief nader bepaalt, aan het karakter van deze commentaar recht gedaan. Het is in het bijzonder door de afdelingen „Wort" en „Ziel" waarin deze bijbelse commentaar van alle tot nu toe uitgekomene verschilt. Als zodanig hebben we hier met een reactie-verschijnsel te maken. De tijd van de alleen maar historisch-critisch-analytisch gerichte commentaren schijnt voorbij te zijn. Het „geheel" van de bijbelse verkondiging wordt hier weer scherper in het oog gevat. Daar kunnen we alleen maar dankbaar voor zijn, al zal bij deze nieuwe opzet scherp gewaakt moeten worden tegen een al te vlotte gelijkschakeling van de beide Testamenten, die het karakter van de geheel eigen verkondiging van deze twee bundels Heilige Schrift zou miskennen of in ieder geval geweld zou kunnen aandoen. In de commentaar op Threni wordt dit gevaar echter op de meest gelukkige wijze bezworen en we vertrouwen dat dit ook in de volgende delen het geval zal zijn.

Uit de aard der zaak heeft Kraus bij zijn toelichting op dit Bijbelboek dankbaar van de nieuwste verworvenheden van het wetenschappelijk onderzoek gebruik gemaakt. Zo is thans door de vondst van de Ras Sjamra-teksten wel duidelijk geworden dat het a-b-c-schema, dat aan de liederen in Threni ten grondslag ligt, de functie van een „Gedächtnisstütze" heeft. Wat nu verder de „Formanalyse" van het boek betreft: Kraus meent dat in Threni drie „Gattungen" onderscheiden moeten worden: 1) das Leichenlied, 2) das kollektive Klagelied, 3) das individuelle Klagelied. Wat het Leichenlied betreft, maakt K. terecht bezwaar tegen de term *politisches Leichenlied*, waarmede in de commentaren op Threni zo dikwijls wordt geopereerd. Het beklaagde „lijk" is hier immers niet „eine politische Grösze", maar das *zerstörte Heiligtum Jerusalem* (S. 9). Deze klacht over een verwoest heiligdom vindt een merkwaardige parallel in de sumerisch-babylonische wereld, nl. in het beroemde klaag-

lied over de verwoesting van het heiligdom in Ur (W. v. Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich Stuttgart, 1953, S. 187 ff., 192 ff.). Het lijkt inderdaad waarschijnlijk dat hier van een aparte „Gattung" in de oud-oosterse wereld gesproken moet worden. Er moet een vaste vorm van dergelijke klaagliederen hebben bestaan. Hun „Sitz im Leben" zal ongetwijfeld in de cultus gezocht moeten worden. K. neemt aan dat Threni niet alleen in de puinhopen van de verwoeste tempel gezongen, maar ook als een soort cultisch drama opgevoerd zal zijn. Niet voor niets is later Threni de „feestrol" voor de dienst op 9 Ab geworden!

In de laatste opmerking zit in ieder geval deze kern van waarheid dat we in het oude Oosten inderdaad maar zelden van literatuur *an sich* kunnen spreken. De heilige teksten waren er om gereciteerd te worden, niet om door particulieren als literatuur genoten of tot persoonlijke stichting gelezen te worden. Verscheidene religieuze teksten dienden als tekstboek bij de opvoering van een cultisch drama. In Threni is het drama de verwoesting van de tempel in Jeruzalem in het jaar 587 v. Chr.

K. zoekt de auteurs van deze klaagliederen in de kringen van de „staatliche Kultprophetie und Priesterschaft Jerusalems". Het zou verleidelijk zijn over die staatliche Kultprophetie met de auteur een discussie te openen, maar daarvoor biedt een recensie te weinig plaats. Samenvattend: dit belooft een waardevolle commentaar te worden. Met nadruk aanbevolen!

H. A. Brongers

KERKGESCHIEDENIS

J. T. Bakker, *Coram Deo, bijdrage tot het onderzoek naar de structuur van Luthers theologie.* J. H. Kok N.V., Kampen 1956, 230 blz., ing. f 6,90, geb. f 8,50.

De nederlandse theologische litteratuur is niet rijk aan systematische studies over Luthers theologie. Daarom is het verheugend, dat van Gereformeerde zijde een geschrift is verschenen dat op zo'n congeniale wijze Luthers theologie vertolkt. Luther heeft – dit merkt de schrijver terecht op – in Nederland niet altijd de aandacht gehad, die hij verdiende. In Calvinistische kringen is zijn beeld vaak vertekend. Dit geldt ook voor Schilder, die Luther, wat de verhouding tussen het „opus alienum" en het „opus proprium" betreft, verkeerd interpreteerde. Het is 't werk van Bakker dit duidelijk aan te tonen, hetgeen in zijn geschrift ook treffend is gebeurd.

Om de structuur van Luther's theologie in het vizier te krijgen werden Luthers werken geraadpleegd vanaf de colleges over de psalmen tot de Genesis-commentaar. Een onderscheiding te maken tussen de jonge en oude Luther acht de schrijver niet gewenst, 't is beter te letten op de ontwikkeling die Luther zelf gemaakt heeft.

De titel Coram Deo weerspiegelt een theologische houding, het staan voor Gods aangezicht. Het spreken over God kan niet losgemaakt worden van het staan voor God. In het staan voor God ontdekt de mens zichzelf als zondaar, als een existeren onder Gods toorn. Dit zondaar zijn is de

eigenlijke nood van de mens, zijn vlucht voor en gescheiden zijn van God. Zelfkennis komt uit Godskennis voort. In de ontmoeting met Christus staat de mens echter ook onder de genade van God. De vraag voor Luther was deze: hoe verhouden zich Gods toorn en Gods genade.

De ontdekking van Luther, dat Gods toorn zijn vreemde en Gods genade zijn eigenlijke werk is geschiedde in de ontmoeting met de gekruisigde Christus. Vanzelfsprekend wijdt de schrijver prachtige bladzijden aan Luthers theologia crucis, zij hangt immers geheel samen met Luthers visie op het opus alienum en proprium van God. Dat Thomas' Godsleer de achtergrond vormt van het betoog over Luthers theologia crucis, maakt de tegenstelling tussen Thomas en Luther zeer helder.

De samenhang bij Luther tussen opus alienum en proprium omschrijft dr. Bakker als een weg, een beweging van de wet naar het evangelie. Wij menen dat dit beeld niet de bedoeling van Luther zuiver uitdrukt. Het gaat bij Luther altijd om de gelijktijdigheid, het simul. Dit kan niet door een ruimtebeeld zoals weg, vervangen worden. „Du erhöhest uns, wenn du uns niedrigest" zegt Luther in zijn Confitemini. Dit is een gelijktijdigheid. De schrijver schonk ons een prachtige Lutherstudie.

C. J. MUNTER

FRITZ BLANKE, *Brüder in Christo*. Zwingli-Verlag, Zürich, z.j.

Dr. Blanke, hoogleraar in de kerkgeschiedenis aan de universiteit van Zürich beschreef in dit kleine (88 blz.) en welverzorgde boekje de geschiedenis van de oudste doopsgezinde (Täufer) gemeente, nl. die in Zollikon bij Zürich in 1525. In het boekje herkennen wij de studie van de schrijver, reeds eerder gepubliceerd in de *Theologische Zeitschrift* (juli–aug. 1952) van het Bazeler theologische faculteit. Wij mochten van de geleerde, die o.a. meewerkt aan de nieuwe kritische uitgave van Zwingli's werken, verwachten, dat hij ook over dit onderwerp belangrijke dingen zou zeggen, en wij worden bij de lezing van dit boekje in die verwachting niet teleurgesteld. Op populaire maar wetenschappelijk uiterst verantwoorde wijze vertelt hij van het opkomen van de „Täufer" in Zürich, hun breuk met Zwingli, het vormen van hun eerste gemeente te Zollikon en de lotgevallen van deze gemeente. Voor wie zeer in het kort een toch gedegen overzicht wil hebben van het opkomen van het Anabaptisme en kennis wil krijgen van hun motieven en beginselen, zij met nadruk naar dit werkje van Blanke verwezen. Blanke heeft deze „aus urchristlichem und urreformatorischem Quellgrund" geboren beweging niet alleen met grote kennis, maar ook met groot begrip, ja met liefde beschreven. „Dankbar neigen wir uns heute vor ihnen", zo eindigt hij.

Als ik bij mijn bewondering en dankbaarheid voor dit boekje toch een paar opmerkingen mag maken, dan zijn het deze: op blz. 37 vraagt schrijver zich af, hoe deze eenvoudige mannen, die tot nog toe als rechtschapen burgers en kerkmensen hadden geleefd, ineens tot het inzicht kunnen komen „dasz ihre ganze Vergangenheit vor dem unbedingten Urteil Gottes nicht bestehen kann und dasz sie, wegen der Erbsünde, verdammsich lind". Was het de *erf*zonde, die hen in deze geloofscrisis bracht? Was

het niet veeleer hun zondebesef, het innerlijk weten, dat zij tegen God gezondigd hadden door te zijn zoals zij waren? Een tweede opmerking: op blz. 14 wordt Konrad Grebel, een der leiders der doperse beweging in Zürich, een niet-theoloog genoemd. Formeel is dat juist: Grebel had aan de universiteiten van Basel, Weenen en Parijs geen theologie, maar humaniora gestudeerd. Toch is de betiteling niet-theoloog voor Grebel iets te weinig-zeggend: hij heeft niet alleen als onmisbare eis voor de hogere studie van die dagen heel wat theologie moeten bestuderen, maar deed dat later ook uit eigen verkiezing. Het ware wellicht juister geweest, dat Blanke hem een „leek" had genoemd, zulks in tegenstelling tot de geordende geestelijken. Want dat bedoelt hij eigenlijk. N. VAN DER ZIJPP

Huldreich Zwinglis sämtliche Werke. Corpus Reformatorum, vol. CI. Unter Mitwirkung des Zwingli-Vereins in Zürich und mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung herausgegeben von Dr. EMIL EGLI †, D. Dr. WALTHER KÖHLER †, D. FRITZ BLANKE, D. Dr. GEORG FINSLER †, D. Dr. OSKAR FARNER, Dr. LEONHARD VON MURALT. Neue Folge, Lief. 1. (Band XIV): *Jesaja-Erklärungen*. Zürich, Verlag Berichthaus, 1956.

Enige decennia terug sprak men in Duitsland van een Luther-renaissance, een herleving van de studie van Luther, vooral onder leiding van Karl Holl. Op overeenkomstige wijze kent Zwitserland thans zijn Zwingli-renaissance. Het werk van Walther Köhler e.a. wordt daar voortgezet door Prof. Oskar Farner, Prof. Fritz Blanke en verschillende andere Zwingli-kenners. Er verscheen een uitgave van Zwingli's „Hauptschriften", Farner gaf reeds enige delen van zijn prachtige biografie van de hervormer, Locher stelde de theologie van Zwingli in een nieuw christologisch licht. Zo zou er nog veel meer te noemen zijn. Thans heeft men ook de voortzetting van de volledige uitgave van Zwingli's werken in het Corpus Reformatorum ter hand genomen. Vóór ons ligt de eerste aflevering van Zwingli's latijnse vertaling en verklaring van Jesaja, naar de eerste druk van 1529. Farner heeft deze uitgave tekstkritisch bewerkt en ook van historische en bibliografische aantekeningen voorzien. Wij hopen dat aldus het complete oeuvre van de grote Zwitserse reformator op deze zorgvuldige en wetenschappelijk verantwoorde wijze in het aloude Corpus Reformatorum zal kunnen verschijnen. W. F. DANKBAAR

D. J. DE GROOT, *De Reformatie en de Staatkunde*, T. Wever, Franeker 1955, 311 blz., geb. f 10,—.

Na een inleiding over het wezen der Reformatie, behandelt de schr. verschillende aspecten van haar staatkundige opvattingen: de positieve waardering van de staatkunde door de Reformatie, de leer der souvereiniteit Gods, het ambt der overheid en haar roeping inzake de religie, de verhouding van kerk en staat, de regeringsvormen, de onderdanen en het recht van opstand. Het boek is goed, hoewel soms enigszins wijdlopig geschreven. Tot de Reformatie rekent de schr. alleen Luther, Zwingli en

Calvijn, met terzijdestelling van Anglicanisme en humanistisch-spiritualistische stromingen. Al gebeurt dit ongetwijfeld met een zeker recht, toch behoorde in een historische beschouwing meer aandacht geschonken te worden aan de reformatorische noties, die ook daar te vinden zijn, terwijl anderzijds de Reformatie niet vrij is van natuurrechtelijke denkbeelden, die een humanistische inslag hebben. Het criterium voor de Reformatie is volgens de schr., dat zij de Heilige Schrift in haar geheel aanvaardt als Gods Woord, waarvan niets mag worden prijs gegeven (37). Doch wie van de reformatoren heeft van de Schrift niets prijs gegeven en wie van hen heeft van de Schrift niet een critisch gebruik gemaakt? Calvijn heeft dat zonder enige twijfel gedaan, gelijk uit dit boek zelf blijkt. Hij heeft de wetten van Israël niet bindend geacht voor het staatsbestel van zijn dagen (110), doch met historisch geworden toestanden rekening gehouden (114). Toch heeft hij in Israëls wetten ,,kostbare aanwijzingen'' voor de staatkunde aangetroffen; – wat was zijn critische norm daarvoor? Hij heeft niet de monarchie van Israël, maar de aristocratie uit de Richterentijd tot voorbeeld gesteld en de monarchie onder David beschouwd als een beeld van Christus (226); – heeft hij zich hierbij niet, althans voor een deel, door buiten-bijbelse, historisch-politieke inzichten laten leiden? Daarentegen heeft hij wèl uit het optreden der vrome koningen van Israël de overheidsplicht tot reformatie der kerk en uitroeiing der afgoderij afgelezen. Voorts is de verhouding tussen goddelijk recht en natuurrecht bij Calvijn allerminst duidelijk. Het gaat ook bij het schriftgebruik der reformatoren en bepaaldelijk van Calvijn om de rechte exegese en de wijze waarop zij de Schrift critisch hebben gehanteerd. De schr. moet het niet doen voorkomen alsof alleen Calvijn en de gereformeerden zich aan de letterlijke uitspraken der Schrift binden, terwijl anderen, die zich reformatorisch noemen, in vrijheid hun eigen wegen gaan. Die binding bestaat ook bij Calvijn onder het voorbehoud van zijn exegese en soms slechts in schijn. Dr. de Groot heeft dan ook niet het recht om aan Karl Barth en zijn volgelingen en aan de zgn. ,,midden-orthodoxie'' de benaming ,,reformatorisch'' te ontzeggen, omdat zij critisch staan tegenover de confessie en de daarin beleden schriftbeschouwing (37). Want critisch te staan tegenover de confessie is geheel in overeenstemming met deze confessie zelf, in zover zij getoetst wordt aan de Schrift (art. VII N.G.B.); maar ook de reformatorische schriftbeschouwing betekent geenszins dat alle uitspraken de Heilige Schrift op dezelfde wijze als normatief gelden en zij sluit – getuige Calvijn zelf – een critisch-exegetisch gebruik der Schrift niet uit, maar in.

De schr. beijvert zich te verdedigen, dat Abr. Kuyper een goed volgeling van Calvijn was (214 vlgg.), maar het onderscheid in staats- en kerkbeschouwing tussen beide mannen is toch aanmerkelijk groter dan dat de eerste alleen een sterkere nadruk legt op de vrijheid en zelfstandigheid der kerk. Het was Kuypers goed recht van Calvijn af te wijken, maar het gaat niet aan het zo voor te stellen, alsof hij in de verhouding van kerk en staat alleen maar de lijnen, die de hervormer had aangegeven, duidelijker heeft doorgetrokken. Inderdaad, ook Kuyper heeft het gezag der overheid van God afgeleid en haar als dienares Gods beschouwd, maar

men verbaast zich toch wel te lezen, dat hij ,,als geen tweede voor de christelijke staat heeft geijverd". De wijze waarop hij de antithese heeft doorgevoerd en de staat en haar instellingen in de practijk naar de neutraliteit heeft verwezen, evenals zijn opvatting dat alleen de kerk als organisme op het staatsleven invloed mag uitoefenen, zijn in te opvallende tegenspraak met wat Calvijn geleerd en in practijk gebracht heeft, dan dat het onderscheid zo argeloos mag worden geminimaliseerd. Men moest dan ook wat minder angstvallig de term ,,neo-calvinisme" afweren, zoals ook de schr. doet. Het is, dunkt mij, een volkomen juiste en historisch verdedigbare qualificatie, geen disqualificatie. Wie de term als disqualificatie afwijst, koestert een gedroomde identiteit met de leer en het optreden van Calvijn, welke tegenover de feiten niet vol te houden is.

De schr. noemt de Reformatie anti-revolutionair. Dat is iuist in zover de hervormers wars waren van iedere gewelddadige revolutie en in zover zij in de kerk niets nieuws wilden invoeren, maar haar oorspronkelijke zuiverheid wilden herstellen. Toch is het bedenkelijk deze term – die in de vorige eeuw is ontstaan tegen de ideeën der Franse Revolutie – als een etiket op de gehele Reformatie te plakken. Calvijn zelf moge t.a.v. het recht van verzet buitengemeen terughoudend zijn geweest – hij woonde dan ook in Genève, dat hij voor een goed deel beheerste, en niet in Frankrijk, Schotland of de Nederlanden –, velen van zijn naaste geestverwanten hebben dit recht erkend, sommigen het zelfs aan het volk toegekend en het historische verschijnsel van een gereformeerde ,,revolutionaire reformatie" is onmiskenbaar.

Nog enkele opmerkingen. Niet Erasmus reageerde inzake de vrije wil op Luthers geschrift over de knechtelijke wil, maar andersom (33). – Het godsbegrip van Duns Scotus mag niet zonder meer als pure willekeur gekenschetst worden (88). – Bij de critiek op de lutherse staatsbeschouwing, die mede voet gaf voor Hitlers nationaal-socialisme (102), wordt met geen woord gerept van de Duitse kerkstrijd en de ,,Barmer Erklärung"; dat is, in verband met wat er wèl gezegd wordt, hoogst onbillijk. Want er komt een ,,Seitenhieb" naar de dialectische theologie in de tendentieuze bewering – zonder enige toelichting – dat door sommigen onder invloed van deze theologie de neutraliteit en de *noodzakelijke goddeloosheid* (curs. van mij, D.) van de staat worden verkondigd. Ik weet niet wie de schr. op het oog heeft, maar het is een grove mistekening van hetgeen de dialectische theologie over de staat te zeggen heeft. – Dat Calvijn de overheidstaak in het uitroeien van de afgoderij wilde opschorten zolang de meest gewenste rechtsorde niet bereikt was (175), lijkt mij twijfelachtig op grond van sommige van zijn uitlatingen (b.v. in een brief aan Simon Sulzer, 9 sept. 1553). – Het verdient geen aanbeveling van staatskerk te spreken, waar alleen een bevoorrechte kerk aanwezig is (188). – Op blz. 202 vereenzelvigt de schr. de Vénérable compagnie te Genève met de kerkeraad. – De bladzijden, gewijd aan de reformatorische staatsbeschouwingen in Nederland, zijn wel bijzonder weinig (210–219); Hoedemaker moet met nog geen halve bladzijde genoegen nemen. – De ,,Vindiciae contra Tyrannos" (242) zijn waarschijnlijk door samenwerking van Languet en Du Plessis Mornay tot stand gekomen.

Het boek verstrekt, afgezien van bovengenoemde bezwaren, goede inlichtingen omtrent de staatkundige opvattingen van Luther, Zwingli en Calvijn, met veel citaten. Die van Calvijn overwegen meer dan de titel van het boek rechtvaardigt. Het doorgaans weglaten van de plaatsvermeldingen bij het citeren van auteurs (afgezien van Calvijn) acht ik, ook in een boek dat een populair karakter draagt, onjuist. W. F. D.

J. LINDEBOOM, *Wat en hoe? Kleine wenken voor productief-wetenschappelijke arbeid.* Van Gorcum & Comp., Assen 1956, 23 blz., ing. f 1,50

Op verzoek van de Groningse theologische faculteit hield Prof. Lindeboom een college voor de studenten over de wijze waarop wetenschappelijke arbeid behoort te worden ondernomen en op schrift gesteld. Het voor ons liggend geschrift, een weergave van dit college, bewijst dat de faculteit moeilijk een betere keuze had kunnen doen, toen ze haar oud-lid uitnodigde deze voorlichting te geven. Zijn veeljarige ervaring, zijn brede eruditie, zijn nauwgezetheid ten aanzien van de vorm van wetenschappelijk werk en zijn grote wijsheid stonden daar trouwens bij voorbaat borg voor. Thans kunnen niet alleen studenten, maar ook predikanten en allen die wetenschappelijk-productief werkzaam zijn of op enigerlei wijze hun gedachten aan de publiciteit prijs geven, zich voor de somma van een daalder een schat van wenken verschaffen, waarvan ze groot profijt kunnen hebben. Men zou wensen dat ieder van hen verplicht kon gesteld worden, van dit boekje grondig kennis te nemen, vóór hij een letter op papier zette. Er zouden heel wat domheden, dwaasheden, slordigheden in de vorm en het taalgebruik door vermeden en heel wat ergernissen voorkomen worden en het peil van academische en kerkelijke publicaties zou er aanzienlijk door stijgen. W. F. D.

BLAISE PASCAL, *Leven van Jezus*, vertaald door P. STORM. J. H. Kok, Kampen 1956, 136 blz., geb. f 2,75.

Men vraagt zich af wat eigenlijk de bedoeling is van deze uitgave. Indien zij uitsluitend van historische aard is, nl. om Pascals gedachten over de Evangeliën beter te doen kennen, dan kunnen we dat toejuichen. Maar de bedoeling is kennelijk, dat het boekje zal dienen ter stichtelijke overdenking van het leven van Jezus. Doch dan moeten we toch constateren, dat het daarvoor thans niet meer geschikt is. Hoezeer er ook fraaie en diepe gedachten in te vinden zijn, daarnaast treffen we er tal van uitlegkundige opmerkingen in aan, die in het licht van het nieuwere bijbelonderzoek volstrekt niet houdbaar meer zijn. In plaats van het niets zeggende woord van aanbeveling van prof. dr. F. W. Grosheide (een soort ,,nihil obstat"?) had er dan ook beter een inleiding aan vooraf kunnen gaan, waarin op deze dingen gewezen werd.

De vertaling is nogal stijfjes, hier en daar duister (blz. 134 vlg.). De vertaler heeft de latijnse verwijzingen blijkbaar niet begrepen. B.v.: Conc. Bracarenstertium (blz. 87) moet gelezen worden als Conc. Bracarense tertium, d.i. het derde concilie van Braga in 675. Hyeron op blz. 132 vlg. is niemand anders dan Hiëronymus. W. F. D.

OECUMENICA

V. Morel, O.F.M.Cap., *Inleiding tot de theologie.* Paul Brand, Bussum 1955, 356 blz., geb. f 24,50.

Blijkens het ,,Voorbericht'' stelt prof. Morel zich ten doel een synthetische weergave te bieden van de merkwaardige ontwikkeling, die de rooms-katholieke theologie in de laatste twintig jaren heeft doorgemaakt. De theologie van de eerste eeuwen typeert hij als ,,deels scripturistisch, deels speculatief''. Onder de invloed van het Humanisme en van de Reformatie ontstond er een ,,positieve theologie der geloofsbronnen''. Sedert het begin van deze eeuw kwam de ,,theologie van de kerkelijke uitspraken'' aan het woord, die de mening toegedaan is, dat ,,de juiste zin van de openbaringsbronnen in het licht der uitspraken van het kerkelijke leergezag moet worden vastgesteld''. Als pleitbezorger van deze theologische richting acht de auteur zich in staat om, met vermijding van polemiek, ,,de redenen objectief uiteen te zetten, waarom de katholieke theologie er aanspraak op maakt de enig juiste christelijke theologie te vertegenwoordigen''.

Dit standpunt bepaalt zowel het karakter van de ,,theologie'', die hier aan het woord komt, als ook de aard van de ,,inleiding'', die ons wordt geboden. Prof. Morel wil onder theologie verstaan ,,de wetenschappelijke studie van hetgeen wij moeten geloven en doen om zalig te worden'', een studie, die alleen de dogmatiek, de moraal en de volmaaktheidsleer omvat, terwijl alle andere vakken slechts hulpwetenschappen zijn. De deskundige lezer begrijpt uit deze woorden onmiddellijk, dat hij geen nieuwe, interessante ordening van de vakken der theologische encyclopedie mag verwachten, doch dat hij zich dient te prepareren op een ietwat saai betoog, dat de ware theologie slechts daar wordt beoefend, waar men het leergezag van de rooms-katholieke kerk erkent.

Uit het genoemd axioma laat zich de structuur van het boek logisch afleiden. Het eerste hoofdstuk, handelend over ,,de eigen aard van de theologische wetenschap'', zet in met een paragraaf, die zeer kenmerkend is getiteld: ,,Het leergezag der Kerk als onmiddellijke en hoogste norm van het geloof en de theologie''. Het tweede hoofdstuk ontvouwt ,,het kerkelijke leergezag en zijn werking'' en wel in vier paragrafen: 1. de dragers van het kerkelijk leergezag, te weten de paus van Rome en de bisschoppen; 2. het voorwerp van het leergezag; 3. de instemming met de kerkelijke uitspraken; 4. de ontwikkeling in hetgeen de kerk voorhoudt of de evolutie van de geloofsleer. In het derde hoofdstuk komen de bronnen van het leergezag en van de theologie ter sprake, nl. de Heilige Schrift, de overlevering en de kerkelijke uitspraken. Het vierde hoofdstuk biedt een ,,algemene indeling van de theologie'', die meer speciaal dan algemeen blijkt te zijn, want feitelijk handelt dit caput slechts over de moraaltheologie en de volmaaktheidsleer. Het vijfde hoofdstuk bevat een ,,beknopte geschiedenis van de theologie'', ingedeeld in: 1. de patristische periode (1–8e eeuw); 2. de Middeleeuwen (9–16e eeuw); 3. de Moderne Tijd (17–18e eeuw); 4. de Nieuwste Tijd (19e en 20e eeuw). Het zesde hoofd-

stuk schetst de „tegenwoordige stand van de theologische wetenschap", – let wel – ten aanzien van de dogmatiek, de moraaltheologie en de volmaaktheidsleer. Hoofdstuk VII brengt gegevens over de hedendaagse organisatie van de theologische arbeid en het laatste hoofdstuk is een uiteenzetting over „de sociale noodzakelijkheid en het persoonlijk nut van de theologische studie".

Dit werk bezit onmiskenbare verdiensten. De schrijver beschikt over solide kennis van zaken – ten dele ook van de protestantse theologie – en levert in waardige toon een goed gedocumenteerd betoog. Aan alle protestantse theologen kan prof. Morel als gids dienen om hen in te leiden in de denktrant van de rooms-kath. theologie, hun te weinig bekend. Een leerzame tocht, omdat daarbij hun ogen opnieuw zullen opengaan voor de onvervangbare waarde van de beginselen, waaruit zij zelf theologiseren, nl. niet de autoriteit van de traditie, maar het gezag van de Bijbel en van het persoonlijk godsdienstig waarheidsbesef. Na lezing van dit boek komt men echter tot de ontdekking, dat er nog iets geheel anders is wat ons van Rome scheidt: prof. Morel heeft een geleerd, maar een dor boek geschreven, een werk, dat het gebrek aan bewogenheid verraadt, eigen aan een leven binnen de veilige kerkemuren. De ware theologie staat in het open, vrije veld en ademt een andere geest: die van worsteling met de heilige waarheid. C. J. Bleeker

W. H. van de Pol, *Het Wereldprotestantisme*. J. J. Romen & Zonen, Roermond en Maaseik 1956.

De Nijmeegse hoogleraar geeft in dit boek blijk van grote objectiviteit en billijkheid t.o.v. het wereldprotestantisme, dat volgens hem (blz. 10) in een stadium van vernieuwing en herleving verkeert. Hij erkent b.v. dat de reformatie allereerst ontstaan is uit een innerlijke crisis in het geestelijk leven en opvallend is de wijze waarop hij recht doet aan de persoon van Luther. Bijzonder treffend is de beschrijving van het Anglicanisme. Minder geslaagd is de behandeling van de theologie van Barth, waarbij het wel lijkt alsof schrijver bij de Römerbrief is blijven staan. Bepaalde onjuistheden komen voor t.a.v. de z.g. vrije kerken. Zo wordt verteld dat de Mennonieten zich na hun emigratie naar de V.S.A. in vele groepen splitsten (blz. 267). Zij hebben er echter nooit een eenheid gevormd om de reden die (blz. 293) voor andere denominaties gesteld wordt. Verzuimd is te melden dat de Methodisten in dat land thans verenigd zijn (301). De Engelse Baptisten zouden zich ook later gesplitst hebben (299) Wat schrijver (blz. 298) mogelijk acht, nl. dat een deel direct contact heeft gehad met Amsterdamse Doopsgezinden, staat historisch vast. Anderen waren van Calvinistische afkomst. De groepen verenigden zich pas in 1891. Behoren de Anglicaanse kerken tot het Wereldprotestantisme? Het vasthouden aan de apostolische successie, de continuïteit, de traditie, de gedachte der comprehensiveness, het Anglo-katholicisme, dat m.i. toch niet „een wezenlijk nieuw en vreemd element" genoemd kan worden (blz. 248), tonen m.i. dat de katholieke tendens in het Anglicanisme overweegt. Als de Oud-Katholieke kerk intercommunie heeft met diverse

Anglicaanse kerken, betekent dit de wederzijdse erkenning van de volledige katholiciteit der betrokken kerken. Mijn grootste bezwaar is schrijvers identificatie van de Wereldraad van Kerken met het wereldprotestantisme. Het lidmaatschap van diverse katholieke en orthodoxe kerken, het statement van Toronto, de discussie in sectie I te Evanston over de kerk als lichaam van Christus ondanks de aparte verklaring van de Orthodoxie, de grote invloed van een aantal knappe anglo-katholieke theologen in de sectie voor Faith and Order zijn m.i. bewijzen dat de identificatie niet juist is. Als het waar was, zou het getuigenis van Evanston sectie I er heel anders hebben uitgezien!

Deze bezwaren nemen niets weg van de grote waardering die ik voor het boek heb. Ik ben schr. veelszins dankbaar voor zijn objectieve voorlichting. W. F. Golterman

Panorama der Wereldkerk. Uitg. Boekencentrum, Den Haag; prijs geb. f 8,50.

De Raad voor het verband met andere kerken van de Nederlandse Hervormde Kerk nam enige jaren geleden een aardig initiatief, toen hij één van zijn leden opdroeg met enkele anderen een ontwerp te maken voor een oecumenisch verhalenboek. Van tijd tot tijd werd verslag uitgebracht over de vorderingen van het werk en werd het ontwerp in de Raad besproken. De keuze van verhalen uit de kerken over de wereld bleek moeilijk, want de wereld is groot en de kerk wijd verspreid. Natuurlijk konden niet uit alle kerken momentopnamen in beeld worden gebracht, ook niet uit alle landen, maar wel uit alle werelddelen. Er is hier en daar een greep gedaan en de handvol verhalen – er zijn er in deze bundel veertien opgenomen – geven uit een aantal kerken, kleine en grote, arme en rijke, een levendige indruk. Het gaat in dit boek over kerken zoals ze, niet in haar geheel, maar hier en daar, werkelijk zijn. Daarom zijn deze verhalen boeiend om te lezen. Het zijn flitsen, stuk voor stuk met warmte geschreven, soms ook met bewogenheid, zoals daar waar de schrijver of schrijfster een stuk kerkelijk leven weergeeft, dat een echte gemeenschap is. Dit is b.v. het geval bij de verhalen ,,Zending in Europa'', ,,Bezoek aan een Protestants klooster'' en ,,Gaat heen, uw taak begint''. De samenstellers van dit boek, Mej. Tina Keller, Dr. H. van der Linde en N. G. J. van Schouwenburg, hebben willen aantonen dat er leven is in de kerken over de wereld. Dat is er, gelukkig. Dat in enkele verhalen daarbij de opbloei van het kerkelijk leven iets te veel in het organisatorische vlak getekend wordt, is begrijpelijk, want een goed georganiseerd en goed functionerend kerkelijk leven is een dankbaar object om te beschrijven. Maar het is goed dat in deze verhalen ook hier en daar iets blijkt van het gemeente van Christus zijn, dat gehoorzaam gaan in de weg Gods is en dat zich ook op geheel andere wijze kan uiten dan in organisatorische vormen. Het verhaal over ,,Gods verborgen wegen in Japan'' en ,,Het gezicht in de nacht'' zijn hiervan voorbeelden. Al met al een prettig leesbaar en goed uitgegeven boek dat zeker zijn weg in het Nederlandse kerkelijke leven wel vinden zal. S. M. Holsteijn

ZENDINGSWETENSCHAP

J. C. GILHUIS, *Ecclesiocentrische aspecten van het zendingswerk, met name bij de ontwikkeling daarvan in Indonesië, bijzonder op Midden-Java.* J. H. Kok N.V., Kampen 1955, 227 blz., prijs f 5,90.

Dit boek diende als dissertatie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. Het is bewonderenswaardig, hoe deze Nederlandse grotestadspredikant, behorende tot de zendingsdeputaten der Gereformeerde Kerken, zich heeft ingewerkt en ingeleefd in de zendingsvraagstukken, met name in Indonesië.

De wat omslachtige titel geeft de opzet van het boek toch juist weer. Er wordt niet beweerd, dat de gehele zendingsarbeid ecclesiocentrisch moet zijn, maar gehandeld over enige aspecten ervan, die ,,ecclesiocentrisch'' gericht zijn. Deze aspecten zijn: het confessionele, het financiële, het oecumenische en het missionaire. Wel is terecht bezwaar gemaakt tegen het missionaire als *laatste* aspect. Zou het geheel niet een ander ,,aspect'' krijgen, wanneer de vier aspecten in omgekeerde volgorde behandeld waren?

De opzet van het boek is voorts zo, dat telkens eerst de ontwikkelingen in de wereldzending worden nagegaan, daarna die in Indonesië in het algemeen, tenslotte die op Midden-Java. Dit verleent aan het boek een aantrekkelijke ruimheid van visie. Hier wordt de kracht niet in isolement gezocht. Er is echter een neiging om de ontwikkeling van het internationale zendingsdenken te toetsen aan de confessionele opvattingen der Gereformeerde Kerken; de schrijver keert zich scherp tegen de relativistische tendenzen, die ,,een ontstellende ravage in het missionaire denken aan het licht brachten'' (blz. 15), maar constateert na Tambaran (1938) met dankbaarheid een terugkeer tot een meer bijbels denken, al is dit dan nog niet zo ver gevorderd als de schrijver zou wensen. Moet de beoordeling toch niet een meer genuanceerd karakter hebben? Kan men b.v. aan het Angelsaksische Christendom zonder meer de maatstaf van de Gereformeerde confessie en theologie aanleggen? Was de zendingsconferentie van Jeruzalem (1928) ondanks de daar optredende relativerende tendenzen toch niet een belangrijke stap vooruit in het ernst maken met het probleem der niet-christelijke religies?

Uitvoerig verdedigt de schrijver het overnemen van de Heidelbergse Catechismus als belijdenisgeschrift door de kerken van Midden-Java. Belangrijk is echter, dat hij dit slechts als een tussenstadium ziet; het doel is te komen tot een eigen belijdenis: met de inhoud van de Catechismus zijn deze kerken ,,rijk geïnstrumenteerd tegenover de eis om te komen tot een eigen belijdenis'' (blz. 48).

Het financiële aspect moge sommigen in een theologische dissertatie vreemd voorkomen; zulk een spiritualisme wordt echter gelogenstraft, als men ontdekt welk een centraal probleem dit is in de jonge (alleen de jonge?) kerken.

Het oecumenische aspect treedt ook in Indonesië sterk op de voorgrond; de kerken van Midden-Java doen in het oecumenisch streven volop mede; dat zij zich aansloten bij de Wereldraad van Kerken wordt door

de schrijver, zij het ook met enige reserve, verdedigd (blz. 155). Bij de behandeling van de oprichting der Theologische Hogeschool te Djakarta miste ik de vermelding, dat deze instelling van theologisch hoger onderwijs een voorloper heeft gehad in de ,,Hogere Theologische School'', wier erfgename zij geworden is. (Zij wordt op blz. 146 in een tussenzinnetje genoemd, maar krijgt geen enkel relief.)

Bij het missionaire aspect wordt enige critiek geleverd op art. 1 der Statuten van de Indonesische Raad van Kerken, waar als doel alleen genoemd wordt ,,de éne Christelijke Kerk in Indonesia''. Evenals anderen ziet de schrijver hierin een in de schaduw laten van het missionaire (blz. 182). Ik betwijfel toch of deze critiek juist is. Zou dit krachtige streven naar eenheid niet een missionaire bedoeling kunnen hebben? Wordt dit niet bevestigd, als de schrijver op de volgende blz. zegt, dat ,,allerlei gevaren die bij de oprichting van de Raad van Kerken gevreesd werden, geen realiteit geworden zijn''?

Suku bangsa (blz. 137) moet niet vertaald worden met volk, maar met stam.

Voor wie ingeleid wil worden in de problemen der z.g. jonge kerken, met name in Indonesië, is dit boek een veelszins betrouwbare gids.

E. Jansen Schoonhoven

J. van den Berg, *Constrained by Jesus' love.* An Inquiry into the Motives of the Missionary Awakening in Great Britain in the Period between 1698 and 1815. J. H. Kok N.V., Kampen 1956, 238 p.; ing. f 6,90.

In dit boek, waarmede de auteur cum laude aan de Theologische Hogeschool te Kampen promoveerde, wordt een der belangrijkste perioden uit de zendingsgeschiedenis behandeld. Kraemer noemde het missionair ontwaken sinds de achttiende eeuw zelfs ,,one of the most amazing movements in the history of the world'' (The Christian Message, p. 34).

De schrijver beperkte zijn onderzoek tot ,,Great Britain'', waarbij tot 1783 de ,,13 colonies'' in Noord-Amerika zijn inbegrepen. Het missionaire ontwaken in de achttiende eeuw in Duitsland is reeds veelvuldig onderzocht en beschreven; ten aanzien van Great Britain was dit veel minder het geval. Wel is de klaroenstoot van William Carey in 1792 en wat daarop volgde vrij algemeen bekend; maar op de vraag, in hoeverre en waardoor deze verrassende uitbarsting van zendingsdrift is voorbereid, kon men slechts een in vele nevelen gehuld antwoord geven. Deze nevelen worden verdreven door dit boek, een specimen van bekwame geschiedschrijving.

De titel is ontleend aan enkele regels uit een lied van Charles Wesley: ,,Freely to all ourselves we give / constrained by Jesus' love to live / the servants of mankind''. Het onderzoek spitst zich toe op de motieven, welk woord niet slechts psychologisch, maar veel meer historisch is bedoeld: het gaat om de drijfkrachten, die in deze beweging gewerkt hebben. Daarom moest de schrijver beginnen bij de reformatie, hoewel dit tijdperk eigenlijk niet tot de periode van onderzoek behoorde. In vier hoofdstukken worden de fasen der ontwikkeling geschetst:

1. Early Protestant Missionary Thought and Activity.
2. Between Puritanism and Methodism.
3. Methodism, Great Awakening and Missions.
4. The Great Break-through of the Missionary Idea.

In een vijfde hoofdstuk ,,Human Motives and the Divine Motive'' wordt eerst een samenvatting gegeven van de velerlei motieven, die in het historisch gedeelte naar voren zijn gekomen, waarna deze ,,menselijke motieven'' getoetst worden aan het ,,Goddelijke motief'', zoals zich dit in de Bijbel (Christocentrisch verstaan) openbaart.

In elk van de vier fasen zijn meerdere zendingsmotieven werkzaam, maar niet steeds dezelfde, terwijl de dominerende motieven ook telkens verschillend zijn. Het theocratische motief domineert in de eerste fase, maar treedt dan terug, omdat het Corpus Christianum steeds meer uiteenvalt. In de tweede fase domineert het culturele motief: propagatio fidei per scientias (de uitdrukking is van Leibniz). In de derde fase is het soteriologische motief overheersend, in de vierde (de grote doorbraak) het theocentrische motief (de ere Gods) en het motief der liefde, versterkt door het schuldmotief (het geweten ontwaakt ten aanzien van de slavernij) en het eschatologisch motief, in mindere mate door romantische motieven, terwijl een gunstige sociopolitieke situatie ook in aanmerking genomen moet worden. Politieke motieven speelden een rol in de tweede fase, ook in de eerste, maar dan ingebed in het theocratische motief, doch niet in de derde en vierde fase (wel weer in de negentiende eeuw, na de in dit boek behandelde periode).

Merkwaardig is de beschrijving van deze opwekkingsbewegingen tegen de achtergrond van het uiteenvallen van het Corpus Christianum; merkwaardig is ook de invloed, die hier wordt toegekend aan Jonathan Edwards, de grote figuur uit de Amerikaanse ,,Great Awakening''. Het Piëtisme en de Herrnhutters hebben wel enige invloed gehad op het Britse missionaire réveil, maar de eigenlijke oorzaken liggen volgens de schrijver in het Methodisme en in het Calvinisme van Edwards. De eenzijdig-soteriologische belangstelling van het Methodisme blijkt onvoldoende om de zendingsbeweging in gang te zetten; er moeten andere motieven, vooral het theocentrische en het eschatologische, bijkomen, voordat het tot deze ,,most amazing movement'' komt.

Wanneer de schrijver zegt, dat de beperking van het zendingsbevel (Matth. 28) tot de apostelen sinds de 17e eeuw in Great Britain een vrijwel overwonnen standpunt was, betwijfel ik dit. De Methodisten hebben moeten strijden tegen de beperking van het arbeidsterrein van de predikers tot hun parochies (hiertegen Wesley's woord ,,the world is my parish!''), maar deze beperking was een gevolg van de reformatorische exegese van Matth. 28:19. Ten aanzien van de vraag, of de Calvinistische predestinatie-leer een belemmering voor de zendingsdrang was, maakt de schrijver onderscheid tussen ,,Calvinism'' en ,,hyper-Calvinism''. Het eerste weigert mee te gaan met bepaalde logische gevolgtrekkingen, die het tweede inderdaad van zending weerhouden. Historisch zal dit wel juist zijn; toch blijft de vraag, of de leer van ,,limited atonement'' en een ,,general offer of grace'' niet met elkaar in strijd zijn. Een positie-bepaling

ten opzichte van Max Warren, die in zijn ,,The truth of vision'' (1948) het eschatologische motief de voornaamste rol laat spelen in het missionair réveil van de achttiende eeuw, heb ik gemist.

Dit boek is een belangrijke aanwinst voor de zendings- (en dus kerk-) historische litteratuur, terwijl het laatste hoofdstuk onmisbaar is voor ieder, die zich met de theologische beoordeling der zendingsmotieven wil bezighouden. E. J. S.

PRAKTISCHE THEOLOGIE

Postille 1955/56. Boekencentrum N.V., Den Haag.

Dit is al weer de zevende postille, die de werkgroep ,,Kerk en Prediking der Hervormde Kerk'' het licht deed zien. Deze postilles hebben hun vaste vorm gevonden. In het voorwoord staat: ,,overigens bleef de aanpak ongewijzigd en het hoofddoel der werkgroep er op gericht een verantwoord evenwicht tussen het verstrekken van exegetisch materiaal en aanwijzingen voor de practijk der prediking in de bijdragen te bereiken.'' Ik meen, dat met dit doel voor ogen de postille 1955/56 een van de meest geslaagde kan worden genoemd. Bijna alle schetsen gaan uit van de driedeling: inventio, explicatio, applicatio. Alleen de beide ,,jeugddiensten'' geven preken, wat toch de bedoeling niet kan zijn.

Men kan bezwaren hebben tegen postilles. Het gevaar dreigt, dat het de zelfwerkzaamheid van de predikant verlamt. Met deze ,,jeugddiensten'' gebeurt dat. Maar het komt mij voor, dat de opzet van de andere schetsen veeleer stimulerend werkt. Ze zetten aan het werk. Ze doen grijpen naar boeken, die men bezit of maken, dat men bepaalde boeken op zijn verlanglijstje zet. Ze maken gedachten los, zodat men voortgaat bouwen op wat men las of een totaal andere gedachtenlijn gaat volgen. Het heeft geen zin bepaalde schetsen in het bijzonder te noemen. Daarmee zou men onrecht doen aan de anderen. Dit hele boek is zeer waardevol. We zijn de commissie zeer erkentelijk, dat ze op zo'n verantwoorde wijze hulp verleent bij de voorbereiding van de prediking.

Een opmerking: het blijft jammer, dat bij de lijdenszondagen de datum ontbreekt. Vooral omdat deze verschillend geteld worden, is dat lastig. Men laat hier het praktische wijken voor het schone. M. Groenenberg

De Kerk aan het werk. Een schets van de betekenis der organen van bijstand voor het leven der Ned. Herv. Kerk en hun geschiedenis van 1945 tot 1955, samengesteld in opdracht van het Moderamen van de Generale Synode der Ned. Herv. Kerk, door de Raad voor de Zaken van Pers en Publiciteit. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1955; prijs geb. f 9.—.

Een vaak geciteerd woord van dr. Noordmans is, dat de Herv. Kerk onder het vroegere kerkelijke reglement alleen maar de verdienste had van te duren. De oorlog kwam en n'en déplaise dit reglement is door een onbegrijpelijk wonder de Kerk zich van haar verantwoordelijkheid om te moeten spreken en handelen bewust geworden. Zij greep boven haar eigen

mogelijkheden uit, maar dit betekende tegelijkertijd, dat nu zichtbaar werd, hoe zij uit haar eigen kleren gebarsten was. In de jaren 1940 tot 1945 is, mede dank zij de arbeid van Gemeenteopbouw, een nieuwe tuigage voorbereid, omdat de vroegere bewerktuiging eenvoudig niet meer dienen kon. Zo kwam in die jaren tot stand, wat door de bewegingen tot reorganisatie van de kerk in velerlei vorm niet tot een noodzakelijke doorbreking der bestaande structuur had kunnen leiden, en kon op 31 October 1945 de werkorde van kracht worden, die op 1 Mei 1951 door de Kerkorde werd vervangen. In die jaren heeft de kerk niet alleen maar geduurd, doch ook geschiedenis gemaakt. Naar de maat der eeuwigheid betekenen tien jaar niet heel veel. Maar voor een kerk in een zo critieke periode als de naoorlogse kunnen ze beslissend zijn. Wie bovengenoemd boek leest, komt daarvan allereerst onder de indruk. Het bevat niet zozeer een verslag – al is het dit ook en geeft het een voor velen onmisbare documentatie – als wel een verantwoording van de wijze, waarop de Herv. Kerk in deze jaren haar weg is gegaan. Zoekend en tastend en zichzelf corrigerend: hoe kon het ook eigenlijk anders, waar zo'n grote achterstand moest worden ingelopen? Dit boek boeit bijna op iedere bladzijde, omdat een heel veld van vragen en verantwoordelijkheden wordt overzien. De blijdschap klinkt door, hier en daar ook een toon van lichte teleurstelling. Het kostte de kerk moeite om geheel aan de oorspronkelijke visie trouw te blijven. Het meest concreet wordt dat aan de inperking van de ruimte van het instituut ,,Kerk en Wereld'', welke geschiedenis overigens duidelijk en boeiend beschreven wordt. Ds. F. H. Landsman stond voor de niet eenvoudige opgaaf het vele werk der zeer uiteenlopende organen van bijstand enigszins overzichtelijk te ordenen en vond daarvoor een logische indeling, door apostolaat, pastoraat, diaconaat, de huishouding der kerk, pers en publiciteit, de kerk en andere kerken en oecumene achtereenvolgens met vele onderverdelingen aan het woord te laten komen.

Dit boek is door vele handen geschreven en mist daardoor wel een uniformiteit van behandeling. In het stuk over de Zeemansraad staan b.v. vele namen, in dat over de varende gemeente niet één, hoewel de stof parallel is.

Storend is een aantal drukfouten en het uitvallen van een stuk kopy, dat als bijlage moest worden toegevoegd. Het boek is overigens keurig uitgegeven en kome in veler bezit. A. DRONKERS

C. GILHUIS, *Pastorale zorg aan bejaarden*. J. H. Kok, N.V., Kampen 1956; f 7,25 ingenaaid, f 8,90 gebonden.

Wij hebben hier een theologische dissertatie. De opzet is als volgt: Inleiding, I algemeen en bijzonder overzicht, II enige psychologische aspecten, III bijbelse gegevens, IV het pastoraat. II en III ieder 70 pagina's groot zijn als inleidende hoofdstukken te beschouwen; IV, het pastorale gedeelte, is, blijkens de titel, het belangrijkste, maar dit beslaat slechts 56 pagina's. – Toch zou ik uit die inleidende hoofdstukken niet veel willen missen, vooral uit II niet – of het moest zijn in het gedeelte dat handelt over het *praesenium*, waarin we veel medische wijsheid tegen-

komen, die dan verder in het boek niet meer opgenomen wordt. Wat het *senium* betreft: in dat gedeelte vinden we veel, dat van grote betekenis is voor het hoofdgedeelte: de pastorale zorg aan bejaarden. Ook de proeve van een typologie verdient onze aandacht: de bejaarde wordt beschouwd als retrospectief ingesteld; als actueel ingesteld of als prospectief ingesteld, terwijl elk van deze drie delen nog weer in verschillende onderdelen is gesplitst.

Hoofdstuk III heeft mij 't minst bevredigd: aan de éne kant wordt hier uitvoerig gehandeld over wat toch niet opgelost wordt (zo b.v. over de bomen in het paradijs); aan de andere kant wordt breed gesproken over wat geen probleem is (zo b.v. de beeldspraak uit Pred. 12).

Bij het voornaamste hoofdstuk, IV, wordt terecht begonnen met het wijzen op de reformatoren, bij wie de zielszorg zo'n voorname plaats innam; dit tegenover de rooms-katholieke Heinrich Schwobode, die de onjuiste opmerking maakte dat er bij de Calvinistische opvatting van zielszorg consequent niet gesproken kan worden. Luther heeft wel 70 à 80 werken geschreven, waarvan de titel alleen reeds op het pastorale wijst en hij schreef wel een 3000 brieven vol pastorale zorg. En bij Calvijn valt de nadruk niet anders. – Hoofdst. IV handelt over A. visitatio domestica (het huisbezoek); B. de predicatio; C. pastorale hulp. Over alle drie worden veel goede opmerkingen gemaakt. Bij het huisbezoek allereerst over de ontmoeting: een Ich ontmoet een Du – en in een Wir vinden we elkaar. Paracelsus kon zeggen: de grondslag der geneeskunde is de liefde – hoeveel te meer moet dit gelden voor het pastoraal bezoek, in 't bijzonder voor het bezoek bij bejaarden. De vraag: moeten we alleen of met z'n tweeën op huisbezoek gaan, wordt besproken en de schrijver voelt (terecht), vooral bij bejaarden, voor het eerste. De vraag wordt gesteld: kunnen ook jonge predikanten bejaarden bezoeken? Hoewel de oudere pastor iets voor heeft, moet ook de jonge zich „in herderlijke liefde" geven aan dit werk en het zal hem zeker gelukken.

Over het gesprek en over het gebed wordt op goede wijze gesproken.

Het geheel is een boek, waarvoor wij echt dankbaar kunnen zijn.

Een literatuurlijst van 11 pagina's doet zien dat de Schr. de nodige literatuur wèl had, wat trouwens uit zijn boek op iedere bladzijde blijkt.

Jammer dat 't bijgevoegde briefje „erratum" slechts één drukfout vermeldt: er zouden er heel wat meer aangewezen kunnen worden.

O. Norel Jzn.

Werner Gruehn, *Die Frömmigkeit der Gegenwart. Grundtatsachen der empirischen Psychologie.* Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster-Westfalen 1956, 535 blz.

Dit zou een belangrijk boek kunnen zijn. Samenvattende overzichten op het terrein van de empirische godsdienstpsychologie bestaan er niet en iemand, die zoals het prospectus zegt „international und als führend anerkannt" is en bovendien „seit 1927 Geschäftsführer der Internationalen Gesellschaft für Religionspsychologie" (al is dit misschien de eerste maal, dat men in Nederland hiervan hoort), iemand, die „in diesem Werk den Ertrag zahlreicher mühsamer Untersuchungen und seines eigenen reichen

Forscherlebens'' aan ons voorlegt, mag er op rekenen, dat hij de aandacht trekt.

Wij kunnen alleen maar zeggen, dat het boek tegenvalt. Het is dik genoeg om klassiek te worden zoals James' ,,Varieties'' nog altijd klassiek is, maar wanneer het zich bescheiden bepaald had tot de aankondiging, dat het een overzicht wilde geven van de godsdienstpsychologische arbeid van de Würzburger-school en dan de halve omvang had bezeten, was het een belangrijke bijdrage geweest aan onze litteratuur. Nu ergert het door zijn zelfingenomenheid en door het feit, dat de onderzoekingen van Girgensohn en zijn leerlingen, hoe belangwekkend zij soms ook mogen zijn, in wezen niet zo erg belangrijk zijn.

Het boek kent twee brandpunten van de empirische godsdienstpsychologie, het boek van Starbuck aan het begin van deze eeuw en dat van Girgensohn ,,Der Aufbau des religiösen Erlebens'' van 1921. Het bevat hierdoor eigenlijk alleen maar een groot hoofdstuk over ,,Die Wandlung'' met een aantal beschouwingen, die hieraan vastknopen, en een overzicht over wat Girgensohn in zijn boek schrijft met referaten van onderzoekingen van leerlingen van deze, die doordat zij grotendeels in ontoegankelijke talen geschreven zijn, niet bekend geworden zijn. De schrijver weet ons echter niet te overtuigen van hun eminente waarde.

Als pleidooi voor een empirische godsdienstpsychologie is het ongetwijfeld belangrijk, maar het gaat daarvoor tegelijk weer te weinig in op dat, wat voor de ontwikkeling van deze jonge wetenschap bijzonder belangrijk is, een beschouwing van de waarde en de grenzen van de verschillende methoden.

Een groot tekort acht ik ook, dat het van de ontwikkeling van de Amerikaanse godsdienstpsychologie na Starbuck (waarover wij in 1947 in ,,Crozer Quarterly'' van Seward Hiltner zulk een uitnemend overzicht kregen), noch van enig Engels werk (om van het boekje van Rümke over het ongeloof maar te zwijgen) met een woord rept. Van een discussie met of een overzicht van het werk van de psychoanalyse is geen sprake. Het probleem van de mogelijke invloed van de neurose op het geloof komt niet ter sprake. Voor de pathologie van het zieleleven kent het alleen het werk van Schneider.

Gewaardeerd heb ik de warme humane inslag van het boek en het besef, dat de kerk op dit terrein vaak te kort schiet. Maar nogmaals, in een wat bescheidener vorm zou het zijn dienst veel beter hebben verricht.

H. Faber

M. J. Langeveld, *Kind en Religie.* Erven J. Bijleveld, Utrecht 1956, 157 blz.; prijs f 8,90.

Dit is een belangrijk boek. Prof. Langeveld behandelt hier ,,enige vragen voorafgaande aan een godsdienst-paedagogiek''. Het is hierdoor geen volledige psychologie van het kinderlijk godsdienstig leven geworden, maar meer een ,,mijmeren'' over een paar aspecten, die hem, die zich over het kinderleven buigt, opvallen.

De titels van de hoofdstukken geven enigszins een indruk van datgene,

wat het boek biedt. Zij zijn: psychische ontwikkeling en religie; de wereld van het kind; rijpen, ontdekken en geleid worden; medeverantwoordelijkheid, waarachtigheid en skepsis; ideeën rond de religie als historische momenten; het kind in een godsdienstige wereld, de echtheid; een kwestie van gevoel of aanleg; schuld en angst; gevoelens en verwerving van gevoelens door opvoeding; de ontmoeting der generaties; waarom religieuze opvoeding?

Bij alles treft de benadering van de paedagoog, die in de loop van de jaren soms ook wel zijn stokpaardjes gekregen heeft. Het beeld van het religieuze leven van het kind blijft hierdoor wat wazig. Mij treft de grote eerbied voor het kind en de afkeer van de waanwijsheid van de ouderen. Belangrijk is dat de schrijver ons telkens weet duidelijk te maken (ik denk aan zijn behandeling van de kwestie van gevoel of aanleg), dat het kind, dat wij zien, altijd ook reeds een paedagogisch produkt is. Een boek, dat men met aandacht moet lezen en dat dan ook vele waardevolle dingen bevat. H. F.

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

W. H. v. d. Pol, *Het Wereldprotestantisme*. J. J. Romen & Zonen, Roermond en Maaseik 1956, 356 blz.

Martin Dibelius †, *Botschaft und Geschichte* (Zweiter Band). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1956, 253 S., ing. D.M.21,—, geb. D.M. 25,20.

Claus Westermann, *Der Aufbau des Buches Hiob*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1956, 115 S., ing. D.M. 12,—.

Wilhelm Anz, *Kierkegaard und der Deutsche Idealismus*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1956, 78 S., ing. D.M. 3,80.

Heinrich Ott, *Verkündigung und Existenz*. Gotthelf-Verlag, Zürich 1956, 48 S., ing. D.M. 3,30, Fr. 3,45.

J. N. Bakhuizen van den Brink *Episcopalis Audientia*. N.V. Noord-Hollandse Uitg. Mij. Amsterdam 1956, 301 blz., ing. *f* 2,50.

P. A. van Stempvoort, *Decorum, Orde en Mondigheid in het Nieuwe Testament* (inaug. oratie). G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1956, 28 blz.

H. J. Bolkestein-van Binsbergen, *Wederkerige onderworpenheid*. G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1956, 47 blz., ing. f 1,90.

E. L. Smelik, *De weg van het Woord. Het Evangelie naar Johannes*. G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1956, 299 blz.

Helmut Rosin, *The Lord is God* (Diss. Oecum. leergang Univ. Genève). Nederlands Bijbelgenootschap, Amsterdam 1956, 231 blz., ing. f 7,50.

M. J. Arntzen, *Mystieke rechtvaardigingsleer*. J. H. Kok N.V., Kampen 1956, 181 blz., ing. f 6,25.

Heinz Hafner, *Schulderleben und Gewissen*. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1956, 182 S., geb. D.M. 11,80.

Arthur Jores, *Der Mensch und seine Krankheit*. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1956, 173 S., geb. D.M. 12,80.

J. H. Vrielink, *Het waarheidsbegrip*. G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1956, 156 blz., ing. f 7,50.

C. van Gelderen, *Koningen*. Deel III, 2e Druk. J. H. Kok N.V., Kampen 1956, 399 blz., ing. f 8,90.

G. VAN DER LEEUW en C. J. BLEEKER, *De godsdiensten der wereld.* Deel II, 3e druk. H. Meulenhoff, Amsterdam 1956, 561 blz., 2 delen geb. f 60,—.

JOHANNES MARINGER, *Vorgeschichtliche Religion.* Verlagsanstalt Benzinger & Co., Zürich 1956, 328 S., geb. Fr. 20,70.

O. CULLMANN, *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts?* Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1956, 85 p., ing. Fr.s. 3,—.

W. H. GIPSEN, *De wijze in Israël.* J. H. Kok N.V., Kampen 1956, 23 blz., ingen. f 0,95,

CHR. W. J. TEEUWEN, *Profeten-spiegel.* J. H. Kok N.V., Kampen 1956, 127 blz., geb. f 4,75.

Waarheid, wijsheid en leven. Een bundel studiën, opgedragen aan Prof. Dr. J. Severijn. J. H. Kok N.V., Kampen 1956, 256 blz., geb. f 12,90.

W. LEENDERTZ, *Gods Woord in mensenhanden.* De Erven F. Bohn N.V., Haarlem 1956, 99 blz., geb. f 4,90.

ADOLF SCHLATTER, *Johannes der Täufer.* Verlag Friedrich Reinhardt A.G., Basel 1956, 189 S., ing. Fr. 9,90; D.M. 9,50.

J. J. POORTMAN, *Dr. Gerda Walther's beschouwingen over de mystiek.* Uitgeverij der Theosofische Vereniging Ned. Afd., Amsterdam 1956, 20 blz., ing. f 1,25.

E. L. SMELIK, *Gevraagde Postille.* Daamen N.V., Den Haag 1956, 223 blz., geb. f 9,50.

C. H. GORDON, *Geschichtliche Grundlagen des Alten Testaments.* Verlagsanstalt Benzinger & Co, Einsiedeln 1956, 326 S., geb. Fr. 20,—.

TIJDSCHRIFTEN

Wending, oktober 1956.

H. Berkhof, Voortgang en wending in de Wereldraad van Kerken; M. P. Vrij †, Gij zult niet oordelen; J. W. Schulte Nordholt, De Kracht en de Heerlijkheid; L. H. Ruitenberg, Notities over de kabinetsformatie; J. Sperna Weiland, Theologische Kroniek.

September 1956. Een groep vrienden van Indonesië, Wisselende en blijvende achtergronden van de Nederlands-Indonesische betrekkingen; H. Berkhof, Antithese en solidariteit; Bert Voeten, Dylan Thomas – ,,Golden Boy'' van de engelse literatuur; Conrad Bonifazi, Dylan Thomas; J. C. van de Kamer, De gestalte van ons land; W. P. ten Kate, Uit buitenlandse tijdschriften.

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, Nr. 6, 1956.

Greta Grosheide, Sadrach (II); Nic. H. Ridderbos, Het Oude Testament in de prediking.

Hervormde Teologiese Studies, Julie 1956.

A. D. Pont, Enkele Inleidende Opmerkings oor ,,Liturgie'' vanuit Reformatoriese Standpunt; Howard G. Hageman, The Reformed Church Rediscovers the Liturgy.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, April-Iun. 1956.

G. Istace, Le livre Ier du ,,De doctrina christiana'' de saint Augustin. Organisation synthétique et méthode de mise en oeuvre; G. Weyne, Nietzsche's voorstelling van de echte Christusfiguur; G. Thils, Mouvement oecuménique et ecclésiologie; J. Coppens, L'état présent des études pauliniennes.

Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis, afl. 4, 1956.

C. W. Mönnich, Enige Grondlijnen van Abélard's Theologie; K. W. Slik, Het Oudste Geschrift van Herman Witsius.

Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Heft 1, 2, 3, 1956.

Heft 3: Hans-Joachim Schoeps, Hermann Wagener – ein konservativer Sozialist; Peter Meinhold, Schillers spiritualistische Religionsphilosophie und Geschichtskritik; Heinrich Grimm, Ulrich von Hutten und die Pfefferkorndrucke.

Heft 4: Ernst Benz, Ideen zu einer theologischen Sicht der Religionsgeschichte; Hans-Joachim Schoeps, Geistesgeschichte als Lehrfach; Peter Meinhold, Heinrich Heine als Kritiker seiner Zeit; Hermann Kellenbenz, Dr. Jakob Rosales.

Revue Biblique, Juillet 1956.

A.-M. Dubarle O.P., La condition humaine dans l'Ancien Testament; J.-P. Audet O.P., L'annonce à Marie; J. Carmignac, Les citations de l'Ancien Testament (fin); P. Grelot, Notes sur le Testament araméen de Lévi; J.-T. Milik, „Prière de Nabonide" et autres écrits d'un cycle de Daniel; P. Beniot O.P., Note complémentaire sur L'Inspiration.

Katholisches Leben in Ungarn, Juli/August 1956.

Bulletin Signalétique (Anciennement Bulletin Analytique), Volume X, No. 3, Philosophie, Sciences Humaines 1956. Centre de Documentation du C.N.R.S.

The International Review of Missions, October 1956.

Paul D. Fueter, Theological Education in Africa; Carl J. Johansson, The Bible School and the Church; William Stewart, Training the Ministry in South and South-East Asia; Eber Priestley, The New Pattern of the Church: A Summary of Developments in the Diocese of Medak; W. G. B. Ream, The Support of the Clergy in the First Five Centuries A.D.; A. L. Berthoud, The Apostles' Creed. The Holy Catholic Church: The Communion of Saints; Robert Smith, A Revolt Against the Plan of God.

Musica Sacra, oktober 1956.

Oskar Söhngen, Kerkmuziek en Theologie (II, slot); Willem Mudde, Verkenning van het Noorden.

Theologische Literaturzeitung, September 1956.

H. Bardtke, Albrecht Alt. Leben und Werk; A. Alt †, Utopien; H. W. Hertzberg, Zur neuen Auslegung des Alten Testaments, II; K. G. Kuhn, Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften. 33. Bericht über neue Qumranfunde und über die Oeffnung der Kupferrollen.

Vox Theologica, september 1956.

M. A. Krop, Een onmogelijke figuur; J. Smit Sibinga, Het ezeltje aan de weg in Marcus 11: 4; J. Sperna Weiland, Een vraag van Socrates.

Theologie en Practijk, No. 3, Najaar 1956.

R. Hensen, Graham Greene, De afkeer van de onschuld; M. de Jonge, Twee nieuwe boeken over het Evangelie van Johannes.

Vlaams Kerkblad, november 1956.

Theology Today, October 1956.

Karl Barth, The Lord's Prayer; George S. Hendry, The Dogmatic Form of Barth's Theology; Frederick L. Herzog, Theologian of the Word of God; Paul L. Lehmann, The Changing Course of a Corrective Theology; Edwin Lewis e.a., How Barth Has Influenced Me; Arthur C. Cochrane, The Doctrine of Sanctification: Review of Barth's „Kirchliche Dogmatik", IV/2; Hendrik Kraemer, A Manifold Appraisal of Barth: Review of Karl Barth's „Festschrift" Antwort; Hugh T. Kerr, Theological Table-Talk; E. G. Homrighausen, The Church in the World.

The Harvard Theological Review, Number 3, 1956.

Henry Chadwick, The Authorship of Egerton. Papyrus No. 3; F. Sokolowski, Heracles Thasios; James W. Marchand, The Gothic Evidence for „Euthalian Matter"; Cecil Roth, An Ordinance Against Images in Jerusalem, a.d. 66; J. G. Davies, Proclus and Pseudo-Nilus.

Irénikon, 3e Trimestre 1956.

W. Alexeev, L'Eglise orthodoxe russe sous l'occupation allemande (1941–1944); D. E. Lanne, Paul et L'Histoire du Salut.

The Ecumenical Review, Oktober 1956.

J. C. Bennett, The Christian Response to Social Revolution; James of Malita, The significance of the World Council of Metropolitan Churches for the Older Churches; Hillyer H. Straton, The Ecumenical Movement and the Parish Minister; Robert C. Mackie, Impressions of the Church of South India.

ΓΝΩΣΙΣ – ΝΟΥΣ – ΠΝΕΥΜΑ

DOOR

Madeleine A. Koops

Hengelo (O.)

I. Vanouds is de mening algemeen verbreid, dat God of Geest zich materieel manifesteert en door materiële middelen daartoe gebracht kan worden. Hierop behoef ik verder niet in te gaan.

In de plaats van God of Geest kan ook diens naam komen. Gods naam, het heilige Woord, heeft kracht en macht; geschreven of gesproken. Ook dit is algemeen bekend.

Wij wijzen er op, dat er nu een geestelijk element in de verhouding van mens tot God komt. De menselijke geest wordt geactiveerd. Men moet de *juiste* woorden en de *juiste* naam gebruiken. De *kennis* aangaande God, woord en naam, aangaande het Goddelijke in het algemeen, is van het grootste belang.

B.v. in de toverliteratuur. Norden, Agnostos Theos, p. 116, zegt: ,,Der Zauberer kennt diese Namen und hat dadurch Gewalt über ihre Träger'' en p. 115: ,,Dass die Gnosis, dieser Begriff im weitesten Sinne genommen, mit Vorstellungen der Zauberliteratur in Wechselwirkung steht, ist jedem, der in die Papyri dieser Art und in die gnostischen Schriften auch nur hineingeblickt hat, erkannt...''. Ook Dieterich in ,,Abraxas'' spreekt over dit begrip in de toverpapyri. Ik vond de volgende voorbeelden.

Pap. 4[1]), 2288 sq. ... als Listenvolle und Retterin aus Schrecknis kenne ich dich wohl, ich, als aller Zauberer Stammvater.

Pap. 5, 285 sqq. Ich werde keinen Gott und keine Göttin wahrsagen lassen, bis ich... erkenne, was in den Seelen aller Menschen ist... auf dasz ich ihnen verkünde ihre Vergangenheit und Gegenwart und ihre Zukunft und erkenne ihre Künste und ihr Leben... und (ihre) Namen... und lesen kann einen versegelten Brief.

Pap. 4, 2254 sqq. (tot de Maangodin): Was du muszt, wirst du tun, du magst wollen oder nicht; denn ich kenne deine Lichter bis in den kleinsten Punkt... und bin dienender Mystagoge deines schönen Kultus und Mitwisser, Jungfrau.

Ook het *bewaren* van die kennis is van groot gewicht. Het Godde-

---

1) De toverpapyri citeer ik naar de volgorde en vertaling bij Preisendanz.

lijke gaat daardoor op de mens over. Dit heb ik uitvoeriger uiteengezet in Mnemosyne.[1])

L. D. Terlaak Poot zegt:[2]) „In de heidensche mysteriën wordt de mensch tot god, in het Christendom God tot mensch". Ook bij de heidenen kan de γνῶσις echter genade zijn. Verg. Reitzenstein, Hell. Myst. 1927, p. 287. De God wenst zich te openbaren, zo zegt Reitzenstein daar. Hij *schenkt* nu de kennis aangaande zichzelf in die openbaring.

Een voorbeeld, dat ik nog vond in Pap. Oxyr. 1381, moge dit illustreren.

Een gelovige heeft beloofd, Asclepius–Imhotep's wonderbaarlijke macht in een boek te beschrijven. Daar hij het werk uitstelt, wordt hij door een ziekte getroffen. Wanneer hij daarvan genezen is, stelt de God de eis, dat hij zijn gelofte vervult. In de papyrus zegt hij nu 182 sqq: Naar uw genade, maar niet naar mijn verstand, getuig ik, is het boek tot stand gekomen. Want uw goddelijkheid past een dergelijk geschrift. Ja, zo zegt hij, vervuld van uw goddelijke wezen ben ik gekomen tot het van godswege geleide moeilijke werk van mijn relaas. – Enerzijds stelt de God zijn eis tot medewerking, anderzijds is de mens afhankelijk.

Dat door de geestelijke hulp van de mens zelfs de macht van een god geschapen wordt, is een gedachte, waarvan men misschien een afschaduwing vindt bij Ovidius.[3]) Ook hier vergelijkt de dichter de keizer met een godheid, om dan te zeggen, hoe deze godheid de nederige dichter toch nodig heeft om zich te openbaren.

Di quoque carminibus, si fas est dicere, fiunt
Tantaque maiestas ore canentis eget.
Et modo Caesar avum, quem virtus addidit astris,
Sacrarunt aliqua carmina parte sua.

Dat de kennis omtrent het Goddelijke en die geestelijke werkzaamheid toch ook weer genade is, kan men in Pap. 3, 130 sqq. bij Preisendanz nog lezen. Daar verheerlijkt de tovenaar de Zonnegod, om dan door te gaan (159 sq.): Ich bin, dem du begegnetest und schenktest deines gröszten Namens Kenntnis und heilige Aussprache, durch den du auch die ganze Welt festhältst.

En 2, 128 sq.: Ich bin N N, der ich dir begegnet bin, und du hast

---

[1]) 1940 Quaeritur, quid significaverit Μνημοσύνη apud Apollonium Tyanensem.
[2]) *Het oudchristelijk avondmaal en zijn historische perspectieven*, diss. A'dam 1936, stelling III.
[3]) Ovid., *Ex Ponto* IV, 8, 55 v. en 63 v.

mir als Geschenk verliehen die Kenntis deines Höchsten Namens.

Dit is de grote vraag: Is de γνῶσις mensenwerk of Gods genade? Stijgt de mens op tot God of daalt God af tot de mens? Dan: is de kennis aangaande het geloof in God, vrije wil of genade? In nauw verband daarmee: wat is Gods wezen en dat van de mens? Hoe benaderen zij elkaar? Langs welke weg wordt de γνῶσις verkregen?

II. Er vallen twee wegen te onderscheiden, die van de νοῦς en die van het πνεῦμα.

In het algemeen kan men zeggen: νοῦς is geest; πνεῦμα is het fijnstoffelijke beginsel der dingen, later gespiritualiseerd. (Zie voor het laatste passim: Verbeke, L'évolution de la doctrine du pneuma du Stoicisme à S. Augustin, Paris-Louvain, 1945.)

In de niet-Christelijke filosofie vindt men God als wereld-Νοῦς en als wereld-Πνεῦμα. De mens kan door zijn νοῦς Gods Νοῦς benaderen, mits hij zijn νοῦς activeert; het Πνεῦμα Gods benadert hij automatisch, hij heeft er deel aan. Òf de γνῶσις is een geschenk Gods, komende tot de mens.

In de Joods-Christelijke levensbeschouwing wordt de nadruk gelegd op de afstand tussen God en mens. God komt tot de mens.

III. Na deze inleiding kom ik tot een toepassing. In een zeer merkwaardig artikel in Hermeneus [1]) bespreekt dr. Meerwaldt een gedichtje van de 15de eeuwse componist Anthonius Busnois. Ik geef hier de tekst en vertaling van de schrijver (met een rectificatie uit afl. 5).

Anthoni, usque limina
Orbis terrarumque maris
Et ultra qui vocitaris,
Providentia divina
Quia demonum agmina
Superasti viriliter,
Audi cetum nunc omina
Psalentem tua dulciter

Et ne post hoc exilium
Nos igneus urat pluto
Hunc post orci chorum luto
Eruens fer auxilium;

[1]) 14e Jaargang, afl. 3 en 4, „Busnois' Antoniuslied"

Porrigat refrigerium
Artubus gracie moys,[1])
Ut per verbi misterium
Fiat in omni*Bus noys.*

Antonius, tot over zoom
Van wereld-gordende oceaan
Geroemd van die op aarde gaan,
Daar bij der Heemlen wil gij vroom,
Een Godsheld zonder vrees of schroom,
Kwaads machten hebt verwonnen gans,
Hoor op der tonen zoete stroom
Ons lied uw heil-klank vieren thans.

En dat na dit aards ballingsoord
Het vuur van Pluto ons niet zeng',
Red uit het slijk der hel ons; breng
Uw hulp dit koor, dat, bee' verhoord,
Genade in vloed van heil'g accoord
De leên ons koelend nood geneest,
Dat door Geheimnis van het Woord
Tot allen inkoom' Godes Geest.

Hier is dus sprake van een redding in het Hiernamaals, waarbij een doop (refrigerium) door het water, opdat door het woord in allen ontsta νοῦς.

Vanwaar, zo vraagt de schrijver in Hermeneus zich af, deze laatste uitdrukking? In het algemeen gebruiken de Christenen voor Gods Heilige Geest het woord πνεῦμα, niet νοῦς, Latijn Spiritus Domini of Sanctus. Uitzondering: 1 Cor. 2, vs. 15 v. Eerder echter dan uit bovengenoemde bijbelplaats, meent hij, is de uitdrukking te verklaren als een ontlening aan het overeenkomstig op Plato teruggaand woordgebruik der laat-antieke en vroeg-Christelijke theosofie (Hermes Trismegistus en gnostici).

Ik meen, dat ik een lijn, die voert tot Busnois' gebruik van het woord νοῦς, zij het schetsmatig, kan aangeven. Tot in het Christendom moet men rekening houden met de onderstroom, waarbij na-

---

[1]) Μῶϋς betekende, dacht men, „water", eerste stuk van Μωϋσῆς geheel verkeerde etymologie.

druk wordt gelegd op, zoals Meerwaldt dit noemt, het denk-aspect in het godsdienstig besef.

Philo. Moge ik beginnen bij Philo Iudaeus. Diens invloed op het Christendom is algemeen bekend.

Leg Alleg. I C. 12 lees ik het volgende. De νοῦς γεώδης (aan de aarde gebonden) gaat door Gods aanraking over in levende ψυχή. En I C. 13: Via de νοῦς komt het πνεῦμα in de ψυχή. Hier is een duidelijke afstand tussen νοῦς en πνεῦμα.

Maar (III C. 33): De ingewijde νοῦς kan God zelf aanschouwen en deze bron van God (I C. 11) is zuiver. De ware νοῦς (I C. 28) moet in het Paradijs de deugden φυλάττειν = μνημονεύειν. De πλαστὸς (onzuivere) νοῦς (I C. 16) daarentegen οὐ μνημονεύει τὰ καλά. (Ook hier het element der herinnering!)

De νοῦς verwerft dus bij Philo de γνῶσις Gods, bewaart die in zich, inspireert het ἄλογον τῆς ψυχῆς; maar de νοῦς zelf wordt geïnspireerd door God (I C. 13).

Nu wordt, zo lees ik bij Verbeke,[1]) νοῦς, λογισμός, διάνοια, het meest verheven deel van de mens, bij Philo ook πνεῦμα genoemd.

Deze πνεῦμα-νοῦς dus kan God steeds meer benaderen, hoewel tevens geïnspireerd door God. De νοῦς of het πνεῦμα groeit door Gods genade, maar stijgt zelf weer tot God.

Philo als Jood behoudt aan de ene kant de scheiding tussen God en mens; als Platonicus meent hij toch ook, dat de mens het Goddelijke in zich heeft. Zo vervloeit de scheiding tussen God en mens, die zich verenigen in de νοῦς. (Dit Platonische bij Philo in de νοῦς vind ik nog zeer duidelijk uitgedrukt bij Plutarchus, Quaest. Plat. II 2, in ander verband aangehaald bij Verbeke.[2]) De ziel vormt de kosmos en zie: nadat de ziel (ψυχὴ) deel heeft gekregen aan νοῦς, rede en harmonie, is zij niet alleen werk, maar ook deel van de Godheid).

Anderen. Waar door Verbeke [3]) πνεῦμα als = νοῦς, het hoogste in de mens, wordt genoemd bij Paulus aan de Thessalonicensen, S. Justinus, Clemens v. Alexandrië en Origenes, – bij Apollinaris van Laodicea [4]) tevens als van hemelse oorsprong, wil ik hier volstaan met te verwijzen naar de betreffende passages.

Augustinus. Merkwaardig is het intussen, dat, waar Verbeke [5]) het geestelijk leven Gods bij Augustinus bespreekt, hij deze plaats uit De Trinitate [6]) citeert: At illa vita, quae Deus est, sentit atque in-

---

[1]) p. 249. [2]) p. 261, n. 5. [3]) p. 456. [4]) p. 487. [5]) p. 493, n. 218.
[6]) XV 5, 7, P.L. 42, 1061.

telligit omnia; et sentit mente, non corpore, quia spiritus est Deus. M.i. ligt hierin opgesloten: God is νοῦς en πνεῦμα.

Ook bij Christelijke schrijvers wordt de band tussen God en mens dus gevormd via de νοῦς. Zo noem ik nog de plaats bij K. Kuypers,[1]) waar gesproken wordt over het lezen der Heilige Schriften volgens Augustinus, De Doctrina Christiana. ,,Diese Einsicht verdankt er (der Mensch) dem, der von sich selbst aussagen konnte; Ich bin die Wahrheit''. De Goddelijke Waarheid deelt zichzelf aan de mens mede.

Thomas v. Aquino. Bij B. Froget O.P.[2]) vind ik opnieuw het verlangen naar Gods Waarheid, tot het verstaan waarvan de mens zich kan voorbereiden. – Let echter wel: hij kan dit alleen door Goddelijke genade. *Onze* intellectus, welk woord ik wederom door νοῦς vertaal, is niet voldoende in zichzelf. Gods waarheid moet tot de mens komen door Goddelijke gave. Ten slotte wordt echter onze νοῦς de γνῶσις, zo waag ik het ,,veritas'' te vertalen, deelachtig. Froget citeert S. Thomas Comp. Theol. Cap. CV: Intellectus autem noster non est ex ipsa sua natura in ultima dispositione existens respectu formae illius, quae est veritas... oportet igitur, quod cum eam consequitur, aliqua dispositione de novo addita elevetur, quam dicimus gloriae lumen.

Belangrijk is het rationele:[3]) Fides importat solum assensum ad ea, quae proponuntur; sed intellectus importat quamdam perceptionem veritatis.

Ten slotte kan Gods Wezen zich verenigen met de menselijke geest, die God schouwt, zodat alles in hem Waarheid wordt:[4]) quia essentia divina, quae modo praedicto coniungetur intellectui Deum videntis est sufficiens principium omnia cognoscendi et fons totius bonitatis, ut nihil restare possit ad desiderandum.

Busnois. Bij Busnois zullen wij de plaats aldus moeten verstaan, zo kunnen wij op grond van het voorafgaande reeds zeggen:

De νοῦς is *onze* νοῦς, maar veranderd op bovennatuurlijke wijze. Het interessante is, dat op het verstandelijke nadruk wordt gelegd. Maar m.i. heeft Busnois zich gebrekkig uitgedrukt. Hij bedoelt de *gelouterde* νοῦς, die, naar Philo gesproken, tegenover de πλαστὸς νοῦς staat. Door Woord en Doop mag de mens zich met God verenigen in

---

[1]) *Der Zeichen- und Wortbegriff im Denken Augustins*, A'dam 1934, p. 71 en72.

[2]) *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes d'après la doctrine de S. Thomas d'Aquin*, p. 145.

[3]) Froget, p. 389, St. Thom. IIa, IIae, q. VIII a 5, ad 3.

[4]) Froget, p. 151, St. Thom. Comp. Theol. Cap. C VI.

de νοῦς. Nog zij opgemerkt, dat de νοῦς niet afdaalt (dus niet b.v. *decendat* in omnes), maar zich vormt (*fiat* in omn*ibus*).

Vervolgen wij onze nasporingen! In Griekse geschriften vinden wij dezelfde gedachtengang terug. B.v. bij Johannes Damascenus. Soms is er ook de bezieling van het woord aanwezig. Voorbeelden:

Johannes Damascenus. Barlaam en Joasaph II 12: De macht des Woords wekte de leidende νοῦς op tot verkiezing van het betere. – De νοῦς wordt hier bij de mens opgewekt door het Woord en heeft de leiding in zijn ziel.

V 30: De genade van de Paracleet begon zijn νοητοὺς ὀφθαλμοὺς te openen, hem leidend tot de ware God. VI 44: Ik echter, met de νοεροῖς ὄμμασι het waardevolle en het schone van hun zielen bemerkt hebbend... Hij leerde hen te letten op τοῖς νοουμένοις.

Daarentegen spreekt de auteur in XIV 125 van de gezindheid τοῦ πνεύματος (leven en rede), tegenover de gezindheid van het vlees (dood), terwijl hij XII 108 zegt: verworven hebbend νοέρους ὀφθαλμούς en: τοῖς τοῦ νοὸς ὀφθαλμοῖς. – Ook bij Joh. Dam. is er blijkbaar een nauwe betrekking tussen νοῦς en πνεῦμα.

Tegenover de νοῦς staat de ἄνοια. XV 129: De profeet, betreurend de ἄνοια in dergelijke zielen...

Vroomheid en νοῦς worden verbonden in XVI 142. De wijze dochter heeft vroomheid en νουνεχῆ (νοῦς bevattend) begrip.

Ook in het Goddelijke is de νοῦς blijkbaar aanwezig. XIX 163: en dat hij volmaakt God is en volmaakte mens, gesproten uit twee naturen, Goddelijkheid en menselijkheid, en in twee νοεραῖς φύσεσι, willende en handelende...

Ten slotte Joh. Dam. XIX 171: Plant in u de beste ἐννοίας, makend uzelf tot tempel τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. – De gelouterde νοῦς kan ook hier het πνεῦμα in zich opnemen.

Nous elders. Eigenaardige gegevens verschaft ons Lot-Borodine.[1]) Origenes wil ,,op zijn Plotinisch'' God bereiken door zuivering ,,de l'Esprit'' (p. 10).

S. Maxime le Confesseur ... considère le νοῦς ... comme naturellement déiforme (p. 22).

Uit de Griekse sfeer ook stamt de νοερὰ προσευχή. Daarentegen heet de geestelijke vader van de leerling πατὴρ πνευματικός. Beide gegevens vond ik bij Theunissen-Hartog, De Heilige Berg (d.w.z. de Athos).[2]) In dat rijke boek worden ook in onderling verband

---

[1]) *Revue de l'histoire des Religions*, 1932. La doctrine de la déification chez les Pères grecs.
[2]) p. 180 en 189

besproken het natuurlijk verstand, het schouwen, het hart, de wateren van het Doopsel.[1]) Verder:[2]) „Wanneer de ziel door boete en goede werken algeheel is gezuiverd, moet men... het verstand doen binnendringen in het hart". Dezelfde Seraphim van Sarow zegt daar:[3]) „Zodra de mens het Eeuwige Licht in zich schouwt, wordt zijn verstand van alle aardse voorstellingen gezuiverd".– In dit verband moge ik nog weer wijzen op een klein trekje, dat aan Philo herinnert. De in het Oosten meest bekende en voornaamste mystieke teksten zijn in 1872 te Venetië uitgegeven onder de titel Philokalia,[4]) terwijl Philo [5]) zegt: de onware νοῦς herinnert zich τὰ καλὰ niet, waar [6]) de ware νοῦς in het Paradijs de deugden moet behoeden (φυλάττειν).

De monnikenliteratuur verstrekt ons desbetreffende gegevens.

Νοῦς *in Historia Monachorum en Historia Lausiaca.* Ik citeer nu Reitzenstein uit diens Historia Monachorum en Historia Lausiaca.[7])

Ter inleiding: Op p. 96 vinden wij: „Der gewaltige Einfluß, den die griechische Philosophie auf die Ausgestaltung des Mönchtums geübt hat, steht schon dadurch außer allem Zweifel, daß fast alle technischen Ausdrücke der Askese ihr entlehnt sind".

P. 130. Euagrius spreekt (Cent. III 15, p. 199 Frankenberg)[8]) over de γνῶσις πνευματική, die de vervolmaking van de νοῦς is. En Cent. I 81, p. 119 Fr.: Roem en licht van de νοῦς is de πνευματικὴ γνῶσις. Ook hier wordt de νοῦς weer door het πνεῦμα beïnvloed.

P. 130, n. 1. De ψυχή sterft en het λογικόν of νοερὸν μέρος wordt door God weer opgewekt door de γνῶσις (aan dezelfde lectuur ontleend). Reitzenstein zegt: „Es ist klar, daß dies νοερὸν μέρος dem πνεῦμα der älteren Lehre entspricht, das Wort wird gemieden".

In ieder geval wordt hier weer de nadruk gelegd op het intellectuele in ons wezen, dat door God wordt aangeraakt en vervolmaakt. Ik zou naar aanleiding van het voorafgaande zeggen: *door* het πνεῦμα. Waarom zou men immers het woord πνεῦμα vervangen? Op p.132 neemt ook de volmaakte νοῦς het hoogste, de ware γνῶσις, in zich op (bij Euagrius).

P. 132 (Cent. III 43 p. 219) wordt eveneens gesproken van vervolmaking vinden in de kennis der waarheid.

Op p. 134 lezen wij, hoe er bij Diadochus van Photike een onmiddellijke verbinding met God is διὰ τῆς νοερᾶς αἰσθήσεως, terwijl

---

[1]) p. 188 en 189. [2]) p. 212. [3]) p. 212. [4]) p. 180.
[5]) Leg. Alleg. IC. 16.
[6]) Leg. Alleg. IC. 28.
[7]) *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, Göttingen 1916.
[8]) W. Frankenberg, *Abh. d. Gött. Ges. d. Wissensch.* III 2 Euagrius Ponticus.

Euagrius en Rufinus weer zeggen διὰ τῆς πνευματικῆς αἰσθήσεως. Weer de speling tussen νοῦς en πνεῦμα!

Wij kunnen nu ook de tekst verstaan, die wordt aangehaald op p. 150/151 uit de Historia Lausiaca (Butler [1]) p. 93,4). Tegenover πνευματικοί staan degenen, die niet bezitten een νοῦν ἐπιγνώμονα. De νοῦς, die de γνῶσις bezit, is vervuld van het πνεῦμα.

Dit klopt, zegt Reitzenstein op p. 151 terecht, met Euagrius Cent. V 43, p. 335 Fr.: De πνευματικὴ ὁδός is de juiste toestand van de λογικὴ ψυχή, waarop de νοῦς voortgaande het wezenlijke ontmoet en in de aanblik daarvan zich verheugt. – Ter bevestiging nogmaals p. 152, n. 5 (Butler p. 53, 16): met mijn gedachten steeds bij God te zijn en aan niets anders te denken (ἐννοῆσαι), en p. 153: het νοεῖν van het hemelse van Ignatius. Ook de verbinding met het Woord is aanwezig. Op p. 153 staat: θεολογία is bij Diadochus van Photice πνευματικὸς λόγος, door opwekking van de νοερὰ αἴσθησις. Zij gaat van God uit en prijst God.

Op p. 137, n. 1 wordt weer van het noëtische in het godsdienstig besef gesproken in verband met het Woord, maar ... het Woord wordt uitgeschakeld! (Euagrius Gnosticus 146 p. 553 Fr: En hij zeide, dat het werk der φρόνησις was het schouwen τὰς νοερὰς καὶ ἁγίας δυνάμεις, zònder woorden). – Reitzenstein tekent aan: φρόνησις komt in de plaats van γνῶσις.

Ten slotte bij Reitzenstein op p. 200:

De alchemist Zosimus (Berthelot, Alchimistes grecs, Texte p. 230 v.v.) haalt uit een geschrift van Hermes een voorschrift aan... καὶ οὕτως νοήσας... zult gij Gods zoon zien...

Tot dusver hebben wij de elementen νοῦς en *woord* uit ons gedicht, ook in Christelijke literatuur, besproken. Het derde is het water (Meerwaldt, p. 86: ... „geen der factoren van de Christelijke doop ontbreekt").

Ook van de doop – dronk ter geestelijke vervolmaking (Meerwaldt, p. 86 v.v.) zijn verscheidene aanwijzingen te vinden.[2]) Wat ik heb gevonden, moge ik hier laten volgen.

Toverpapyri. Laat ik beginnen met Preis. Pap. 1, 309: Ich beschwöre den Becher Gottes, der Reichtum enthält – en Fragm. Orph. 104 (Kern, pars posterior): en het levenschenkende mengvat.[3])

---

[1]) *The Lausiac History of Palladius*, Robinsons texts and Studies, Vol. VI, 1898 en 1904.
[2]) Zie voor Refrigerium Mnemosyne 1935–1936, p. 125 v.v. G. van der Leeuw, Refrigerium (later genoemd in *Hermeneus*, 14e Jaarg., no. 7, p. 168/169).
[3]) Zie mijn Observationes in *Hymnos Orphicos*, (diss. Leiden 1932) bij **55**, 6.

Bij Philostratus, Apollonius van Tyana VI 11 tekent Gottfridus Olearius aan aangaande de κρατῆρ: nempe familiare philosophis. Pythagoric. et Platonicis κρατῆρα ad res animae transferre, vide... Proclus Theol. Plat. lib. V C. 31.

De dronk der wijsheid vinden wij ook bij Preis. 7, 735 v.v.: Hast du das gesagt, wird der Gott Apollon kommen, eine Opferschale haltend. Du aber frag, wonach du willst. Er gibt Gedächtnis, wenn du willst, und auf deine Bitte wird er dir von der Opferschale zu trinken geben.

Hier wordt de νοῦς er wel in betrokken.

Philo. Bij Philo is de νοῦς zelf de bron, maar in Gods dienst. Leg. Alleg. I C. 11: Hij noemde de νοῦς bron der aarde. Wat men waarneemt, moet worden „besproeid" door God, de νοῦς moet het dan „in beweging brengen, als een bron".

Een vraag, die ik waag op te werpen: Is het in ons gedichtje Philo's sfeer, die er in door speelt, wanneer wij Leg. Alleg. I C. 13 lezen: Want als een god van het onredelijke is de νοῦς, waarom hij ook niet aarzelde Mozes de god van de Farao te noemen (Mozes-moys-water-νοῦς)?!

Bij Plotinus Enn. VI 7, 35, aangehaald bij Daniélou (zie beneden), wordt de geest, door νέκταρ dronken, νοῦς ἐρῶν!

Thomas van Aquino. Bij Froget, op. c., p. 148 vinden wij een aanhaling uit Ps. XXXVI 9: Inebriabuntur ab ubertate domus tuae et torrente voluptatis tuae potabis eos – en op p. 151 uit Thom. v. Aq. Comp. Theol. cap. C VI de verbinding van kennis en bron: quia essentia divina, quae modo praedicto coniungetur intellectui Deum videntis, est sufficiens principium omnia cognoscendi et fons totius bonitatis, ut nihil restare possit ad desiderandum (zie ook boven). De νοῦς wordt ook hier wel gedrenkt door het goddelijke.

Gregorius van Nyssa. Bij Daniélou [1]) dezelfde beelden, bron, licht, dronk, reiniging door het water, ook het Woord.

P. 22: l'âme désire approcher sa bouche de la source de la lumière (τῇ πηγῇ τοῦ φωτὸς).

P. 23: l'âme qui 'a lavé par l'eau la source de l'ignorance (τῆς ἀγνοίας).

P. 25: l'illumination par le verbe.

Dat wij ons hier overigens weer in dezelfde gedachtensfeer bevinden, waar op het verstandelijke naast het pneumatische gewezen wordt,

---

[1]) *Platonisme et théologie mystique*. Thèse univ. de Paris, 1944. Essai sur la doctrine Spirituelle de S. Grégoire de Nysse.

blijkt uit de passage op p. 48. Bij Gregorius leert de mens door inkeer zichzelf kennen. Mais: ce que l'homme découvre... en lui, ce n'est pas seulement sa nature intellectuelle, son λόγος, c'est sa vie spirituelle, le πνεῦμα divin. Et de plus... ce πνεῦμα, il ne le découvre pas comme quelque chose qu'il possède de son propre fond, mais comme une réalité qui lui est communiquée, qui se „réflète" en lui, il se tourne vers elle, c'est à dire, comme une „grâce" au sens plein du mot.

Johannes Damascenus. Gaan wij nu over tot Johannes Damascenus. Om te beginnen wordt daar voortdurend gesproken van μετάνοια. Maar een doop van tranen is de bekering tot νοῦς, door genade, kunnen wij concluderen uit Barl. en Joas. XI 94 βάπτισμα γὰρ ἐκλήθη καὶ ἡ τῶν δακρύων πηγή, κατὰ χάριν τοῦ Δεσπότου.

Wij begrijpen nu ook Barl. en Joas. XV 132/133: Daar de mensen dus vrij te rade gaan en vrij kiezen, krijgt men naar zijn keuze deel aan het goddelijke licht en vordert in de filosofie. Want de keuze kan verschillend zijn. En zoals bronnen, komend uit de diepten der aarde, (verschillend zijn), ...zo kiest de νοῦς (ἐπὶ τῶν προαιρέσεων νόει). Soms is de keus snel en te heftig, soms te koel, soms geneigd tot het goede, soms tot het kwade. Mijn interpretatie: de νοῦς ontvangt de doop van zijn keuze.

XIX 162: De levenwekkende bron is voortgekomen uit het ware leven.

Dante. Ten slotte de postume doopwijding en de bron Eu*noe* in het Aards Paradijs bij Dante.[1])

Na wat wij gezien en besproken hebben, mogen wij wel, meen ik, besluiten, dat Dante uit eenzelfde gedachtenkring heeft geput als Busnois, die wij hebben teruggevonden in de door ons behandelde teksten. Nu vraag ik mij echter af: is in het gedichtje die doop wel postuum? Duidelijk te zien is het niet.[2])

Reitzenstein[3]) citeert Irenaeus III 15, 2 over de Valentinianen: plurimi autem et contemptores facti, quasi iam perfecti, sine reverentia et in contemptu viventes semet ipsos spiritales vocant et se nosse iam dicunt eum qui sit intra pleroma ipsorum refrigerii locum. – Anderen echter, naar hun bewering, leven al in het pleroma, dat tussen hemel en aarde ligt, zegt Irenaeus.

Op p. 172 en 173 zegt Reitzenstein: De „gerechte" is reeds opgestaan en de askeet kan tot in het Paradijs wandelen.

---

[1]) Meerwaldt, p. 86 v.v. [2]) Vgl. ook Van der Leeuw, *t.a.p.*, p. 135 v.v.
[3]) *Hist. Mon. u. Hist. Laus.*, p. 172.

P. 173: De mysticus vat dit wandelen tot in het Paradijs „pneumatisch" op, verklaart het als voeding van het πνεῦμα of de νοῦς in de mens in de extase.

Er is blijkbaar in de mystische praktijk geen scherpe overgang van aarde tot hemel.

Immers:[1]) Indien wij de wereld hebben verzaakt, „poterimus, in quantum possibile est, etiam Deum videre et orantes oculum cordis nostri in Ipsum dirigere et videre Invisibilem mente, non corpore, intellectu scientiae, non carnis aspectu".

En hiermede zijn wij teruggekeerd tot de νοῦς van Busnois!

---

[1]) Reitz. p. 199 en 200, n. 4, I p. 397 C.

HET JOHANNESEVANGELIE EN DE GNOSIS[1])

DOOR

G. Quispel

Bilthoven

I

In een voordracht voor het tweede Patristische Congres te Oxford in september 1955 heb ik uiteengezet, dat de auteur van het Evangelie der Waarheid, welke wij in het vervolg en niet zonder grond Valentinus zullen noemen, bekend was, zeer vertrouwd zelfs, met praktisch al de geschriften van het Nieuwe Testament en in het bijzonder met het Evangelie van Johannes. Een voortgaande bestudering van het geschrift brengt telkens weer aan het licht, hoe zeer de schrijver met opzet en bewust reminiscenties aan het Vierde Evangelie heeft ingeweven, iets wat ons uit de documenten der Valentiniaanse Gnosis niet in die mate en op die wijze bekend was.

Dit schijnt de opvatting van Mosheim te bevestigen:

,,Valentinus fere Christum iam professus esse videtur, antequam ad philosophiam sese conferret: ex quo evenit ut philosophiam quam adoptabat, ad religionis Christianae regulam magis accommodaret et quaedam nimis ei adversa fugeret. Maxima pars vocabulorum, quibus utitur in sententiis suis explicandis, ex sacris libris Novi Testamenti sumpta est: id, nisi multum fallor, declarat libros hos una cum religione Christiana probatos ab eo et receptos fuisse, antequam disciplinae suae formandae operam daret''.

De rebus christianorum, Helmstadt 1753, 376a.

Dat de systemen der Valentiniaanse Gnosis, welke ons uit de kerkvaders bekend zijn, in hun voornaamste lijnen op Valentinus zelf teruggaan, staat voor mij nog altijd vast. In een theosofisch leven als dat van Valentinus ontwikkelen zich dergelijke systemen met overweldigende snelheid en het leven van Rudolf Steiner biedt ons een analogon om te zien hoe een visionair brein, onder invloed gekomen van de vulgaire theosofie, in de kortst mogelijke tijd tot een verbijsterende verwildering kan komen.

Het schijnt echter, dat het Evangelie der Waarheid een fase in het

[1]) Voordracht gehouden te Leuven op 3 september 1956 en te Hamburg op 18 januari 1957.

leven van Valentinus weerspiegelt, waarin dit systeem nog slechts rudimentair ontwikkeld was, om zo te zeggen in statu nascendi.

En ieder kan nu door lezing vaststellen, hoe Valentinus zich moet inspannen om de johanneïsche kernwoorden te transponeren in een gnosische gedachtenwereld, welke, ofschoon nog niet ten volle ontwikkeld en in systeem gebracht, de auteur voortdurend door het hoofd speelde. Valentinus moest de johanneïsche begrippen omzetten om ze in een gnostische context te laten passen. Hieruit moet men besluiten, dat het Evangelie van Johannes dus niet gnostisch is. Voor zover het Evangelie der Waarheid betreft, mogen we zelfs zeggen, dat niets er ons toe dwingt, om aan te nemen, dat er vóór de tweede eeuw na Christus al gnostische systemen als samenhangende gehelen bestonden. Wel echter is het mogelijk, dat deze systemen zich ontwikkeld hebben uit bepaalde, reeds bestaande voorstellingen en stromingen, welke men als praegnostisch kan aanduiden.

In de tweede plaats vertelde ik het Patristische Congres te Oxford, dat de mensbeschouwing van het Evangelie der Waarheid weliswaar nog niet klassiek-valentiniaans is, maar toch wel typisch gnostisch: een veelheid van geestelijke wezens heeft zich verwijderd uit hun plaatsen in den hoge en is afgedwaald: zij kenden God niet en hadden de mogelijkheid, uit eigen vrije wil de geestelijke wereld te verlaten: zo hebben zij de dwaling verkozen, omdat zij de diepten Gods niet konden bevatten (p. 22, 22–33). Andere geestelijke wezens zijn niet gevallen: zij hebben deel aan Zijn Aangezicht in omarmingen en hebben zich niet verheven. Zij zijn niet beroofd van de heerlijkheid Gods en hebben niet in de waan geleefd, dat God klein of bitter of toornig was (p. 41, 28–42, 6). Dat was blijkbaar de dwaling van de gevallen geesten: het was de angst voor straffen en geselingen, die hen verre van het aangezicht Gods liet dwalen (p. 31, 21–25). Deze onwetendheid, deze door en door onjuiste mening aangaande het wezen Gods heeft de angst en de vrees van de gevallen geesten voortgebracht, en deze angst heeft zich verdicht tot een nevel, welke hen het uitzicht naar boven ontnam, zodat geen van hen iets zien kon (p. 17, 9–13). Zo heeft de dwaling hen naar beneden getrokken en gevangen genomen in de materie (p. 17, 29–35).

Deze beschrijving van de val is een variatie op een thema: zij vertoont een zekere overeenkomst met de conceptie van de hermetische Kore Kosmou (p. 22) en van Apelles (Tert., *de An.*, 23); aan haar ligt de vulgair-platonische psychologie ten grondslag, dat de ziel gekerkerd is in het lichaam, in een andere wereld thuishoort en daar-

heen ook terugkeert. Dit geeft Valentinus de mogelijkheid, de christelijke boodschap te formuleren als een wekroep tot het onbewuste Zelf, dat herinnerd wordt aan zijn oorsprong, wezen en bestemming. Door het Woord leert de mens zichzelf kennen als goddelijke geest, die terugkeert tot de andere wereld.

Deze mythologie van het Zelf is aan Johannes onbekend. Voor hem is de mens σάρξ van top tot teen, hij moet eerst wedergeboren worden, voor hij als geestelijk kan worden gekwalificeerd en eerst als hij van boven, uit Geest, wedergeboren is, weet hij, wat de buitenstaander niet weet, vanwaar hij komt en waarheen hij gaat, uit God en tot God (Joh. 3 : 8).

Wel weet Johannes, evenals Valentinus, dat er twee soorten van mensen zijn: voor Valentinus zijn dat degenen, die iets van de andere wereld hebben en degenen, die een ,,voortbrengsel der vergetelheid'' zijn; voor Johannes zijn de kinderen des Lichts diegenen, welke door het vrijmachtig handelen des verkiezenden Geestes tot Christus gedreven worden en daar ontdekken wat zij zijn, n.l. uitverkorenen; kinderen der duisternis zijn diegenen, tot welke het Woord van Christus niet doordringt, omdat zij opgaan in de wereld en door de Geest voorbijgegaan worden in Zijn heilshistorisch handelen. Fysiologisch echter is er geen verschil tussen beiden, allebei zijn in zich zelf σάρξ.

Het is van belang om nog eens nadrukkelijk te onderstrepen, dat Johannes in dit opzicht Joods denkt en nog niet de mythe van het Zelf kent. Dat wil zeggen, dat het centrale thema van de Gnosis bij hem ontbreekt. Daarom is het ietwat misleidend, hem te verklaren met allerlei citaten van Gnostici, Manicheeërs en Mandeeërs, wier religie op deze conceptie van de goddelijke vonk berust: want daardoor verdwijnt het eigenlijke en verrassende van het Johannesevangelie, dat de Here God in zijn liefde zulke ongoddelijke grootheden als σάρξ en κόσμος bestemd heeft tot deelhebben aan Goddelijk Leven.

En ook de uitvlucht, dat Johannes de reeds bestaande gnostische mythe in dienst van zijn kerygma heeft omgevormd, is historisch onhoudbaar en berooft het Johannesevangelie van zijn eigenlijke portée.

Want deze mythe is zeer duidelijk pas ontstaan door de ontmoeting van de pregnostische stromingen met de hellenistische wereld: in de rollen van de Dode Zee en zelfs bij Simon Magus ontbreekt zij nog. Dat het Johannesevangelie deze mythe nog niet kent, toont juist, dat het, in dit opzicht althans, niet hellenistisch is. De Apo-

criefe Handelingen der Apostelen spreken de taal van Woord en Zelf wel. Bovendien is het in de laatste jaren volkomen duidelijk geworden, wat er wel achter het Vierde Evangelie zit, als het niet de mythe van de Verloste Verlosser is. Voor enige tijd heeft Gershom Scholem er op gewezen, dat een bepaald fysiognomisch geschrift, de Hakarath Panim (4e of 5e eeuw na Chr.), begint met de woorden: ,,dit is het boek van de tholedoth Adam om te kennen tussen de rechtvaardige en de boze''.[1]) Dit geschrift komt uit een kring, waar dit woord ,,tholedoth'' reeds lang in zwang was in de zeer speciale zin van ,,natura'', ,,aard van de mens'', welke zich uit de betekenis van ,,historia'', ,,genealogie'' etc. had ontwikkeld. In feite gaat het gebruik van het woord ,,tholedoth'' in deze zin lang vooraf aan de tijd der Tannaieten en der Merkabahmystici. Scholem vindt het terug in het Manual of Discipline:

III, 13: ,,Het is de taak van den leraar alle kinderen des lichts te doen kennen en te onderwijzen de tholedoth (naturen) van de mensen overeenkomstig de geesten in hen naar hun kentekenen''.

Er bestaan dus twee soorten van mensen, de goeden en de bozen, en het vereist een zekere gnosis om hen te onderkennen, omdat zij zekere kentekenen vertonen. Men moet nagaan of aan γενεά deze betekenis van tholedoth ten gronde ligt in Lucas 16:8: ,,de kinderen dezer wereld zijn verstandiger dan de kinderen des lichts in hun *soort*''.(?)

Het komt mij voor, dat deze, of een verwante, voorstelling het perspectief vormt van de johanneïsche beschouwingen over verkorenen en verworpenen. Want het verrassende bij Johannes is toch juist, dat de verworpenen, Samaritanen en Heidenen, verkoren zijn, omdat zij tot Jezus komen, en de verkorenen, die kinderen van Abraham zijn, verworpen. Maar dat is een dialectiek, welke zich in dezelfde voorstellingswereld blijft bewegen. Want voor de ,,Essenen'' en voor Johannes behoort de mens tot een bepaalde ,,soort'', wanneer hij door de geest des lichts of door de geest van de afgrond beheerst wordt. Immers ,,In de woning van licht bevindt zich geworteld de *natuur* (of het wezen) van de waarheid en uit de bron der duisternis komt de *natuur* van het onrecht'' (M.D. III, 19) en ,,in deze twee geesten zijn de *naturen* gegrond van alle mensen'' (ib., IV, 15). Wat voor natuur iemand is, hangt af van de geest, die over hem

---

[1]) Gershom Scholem, *Hakarath Panim etc.*, Sepher Asaf, Jerusalem 1954, p. 477. (nieuw-hebreeuws).

heerst; of hij door Wereldrede en Tijdgeest, dan wel door de Logos des Heren en het Πνεῦμα ἅγιον bepaald is. De fysiologie of het verschil in psychische oorsprong is bij geen van beiden te vinden.

Wanneer men nu toch in deze antithetische mensbeschouwing de oorsprong van de gnostische predestinatiefysica wil zoeken is het mij wel. Het komt mij échter voor, dat de opvattingen van het Evangelie der Waarheid in dezen te verstaan zijn als een transpositie van johanneïsche gegevens in de gnostische antropologie:

,,Diegenen, wier namen Hij van te voren gekend heeft, zijn aan het einde geroepen, zodat een gnosticus diegene is, wiens naam de Vader uitgesproken heeft. Want degene, wiens naam niet genoemd is, is onwetend. Hoe zou immers iemand horen, als zijn naam niet geroepen is? Want degene, welke onwetend blijft tot het einde, is een voortbrengsel der vergetelheid en zal vernietigd worden met haar. Als het anders zou zijn, waarom krijgen deze ellendigen geen naam, vernemen zij de roep niet. Daarom is iemand, als hij Gnosis heeft, een wezen van boven. Als hij geroepen wordt, hoort hij, antwoordt hij, en wendt hij zich tot hem, die hem roept, en keert tot hem terug en weet, hoe hij geroepen wordt" (p. 21, 25–22,8).

Deze passage wemelt van johanneïsche reminiscenties, in het bijzonder Joh. 8 : 43 (οὐ δύνασθε ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμόν) en Joh. 18 : 37 (πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μου τῆς φωνῆς), en zij maakt duidelijk, hoe licht men een predestinatiefysica uit het Johannesevangelie destilleren kan. Evenzeer maakt de vergelijking met het *Manual of Discipline* duidelijk, dat Johannes het niet fysisch bedoeld heeft, al zal ook hij een gnosis der kentekenen van verkiezing en verwerping hebben erkend.

II

Ik acht het hoogst onwaarschijnlijk, dat ik op ernstige tegenspraak zal stuiten, wanneer ik betoog, dat het Johannesevangelie pas door transpositie gnostisch wordt en een antropologisch klimaat veronderstelt, dat wel pregnostisch, maar toch beslist nog niet gnostisch mag genoemd worden. Daarentegen was het te verwachten, dat ernstig voorbehoud gemaakt zou worden tegen de visie, dat de oorsprong der gnosis te zoeken is in het heterodoxe Jodendom. Weliswaar kan deze conceptie zich beroepen op de traditie: vanouds geldt Simon Magus de Samaritaan als aartsvader der ketterij en de Jood Hegesippus zegt met zoveel woorden, dat de christelijke ketterijen uit de Joodse ketterijen zijn ontstaan. Maar zo zeer zijn

Joods denken en Gnostiek voor de meeste onderzoekers onderscheiden grootheden, dat zij spontaan protesteren, wanneer deze twee met elkaar in verband worden gebracht. Nu versta men ons wel: als Joodse heterodoxie worden die sekten betiteld, welke in Palestina naast het (later) officiële Jodendom der rabbijnen bestonden en min of meer tot heterodoxie neigden of liever gezegd des te meer als heterodox werden aangezien, naarmate de zich consoliderende orthodoxie der Farizeeën begon de oorspronkelijke veelheid van religieuze uitingen in Palestina te verdringen. Bovendien wil niet gezegd zijn, dat de Joodse heterodoxie de enige bron van de Gnosis is: het is zelfs volkomen evident, dat Griekse filosofie, vooraziatisch occultisme en misschien iraanse elementen het hunne tot de vorming dezer stroming hebben bijgedragen. En dat de Gnosis, daaruit ontstaan, zoals die sedert de tweede eeuw voor ons grijpbaar is, een andere structuur vertoont dan het oudtestamentische Jodendom of het eschatologische Oerchristendom, behoeft men een aanhanger der fenomenologische beschouwingswijze niet te vertellen. Waar het op aankomt is dit:

1. men heeft verwaarloosd na te gaan, in hoeverre de gnostische stromingen elementen hebben verwerkt, welke zonder enige twijfel aan Joodse bronnen zijn ontleend;

2. men heeft verzuimd te bedenken, dat er, in ieder geval sedert de eerste eeuw na Christus, in Palestina esoterische en dan ook ketterse kringen hebben bestaan, welke wortelen in de Joodse apokalyptiek en dan toch maar in de loop der eeuwen een Joodse Gnosis, de Kabbala, hebben voortgebracht.

Men heeft in vroeger eeuwen terecht gemeend, dat de beschouwingen over Metatron etc. in deze kringen voor het Christendom en ook voor de oorsprong van de Gnosis van belang waren en het is mij tot dusver niet duidelijk geworden, waarom dit gezichtspunt is opgegeven.

In ieder geval is het van belang, thans nog eens een voorlopige inventaris op te maken van de opvattingen, welke in deze kringen bestonden, omdat de stof thans historisch beter ingedeeld kan worden. Dan zal het ons duidelijker worden, in hoeverre de schrijver van het Johannesevangelie met de opvattingen van deze groepen bekend is geweest. Eerst dan is vast te stellen, hoe zijn verhouding tot de Gnosis is geweest en of hij en de schrijver van het Evangelie der Waarheid materiaal hebben verwerkt, dat uit dezelfde bron afkomstig is.

Bij voorbaat moet ik zeggen, dat mijn uiteenzettingen over het esoterische Jodendom niets nieuws bevatten. Ik baseer mij op de resultaten van het onderzoek van Gershom Scholem [1]) en ben tot de ontdekking gekomen, dat reeds Odeberg [2]) de verhouding van Johannes tot dit esoterische Jodendom op dezelfde wijze beoordeelde als ik. En het past ons, de juiste visie van deze geleerde te eren, op een ogenblik, dat nieuw materiaal zijn zienswijze volkomen bevestigt. Maar aangezien mij gebleken is, dat weinig onderzoekers de teksten van dit esoterische Jodendom ook werkelijk gelezen hebben, wil ik hier herhalen, wat anderen mij hebben voorgezegd.

Over het algemeen kan men zeggen, dat er esoterische tradities bestonden over

1. de geheimenissen van de schepping in den beginne;
2. de geheimenissen van de troonwereld en
3. de geheimenissen van de eindtijd, wanneer de troon en de Kābōd, die daarop rust, „opnieuw geopenbaard zal worden aan al de bewoners van de wereld''. In het bijzonder kan men twee tendenties onderscheiden.

a) In III Henoch vinden wij allerlei speculaties over Metatron, de kleine Jhwh. Nu is de datum van III Henoch onzeker, en het staat vast, dat in de loop der tijden tal van veranderingen in opvatting aangaande Metatron hebben plaatsgevonden. Maar met alle erkenning van dit feit is het toch geoorloofd, allerlei passages uit dit geschrift aan te halen ter verduidelijking van bepaalde concepties van het Vierde Evangelie. In het algemeen kan men zeggen, dat Metatron enerzijds de Godheid manifesteert en anderzijds gezonden wordt om de mens te leiden tot voor de troon Gods.

Ik citeer nu eenvoudig een aantal passages, welke voor de interpretatie van het Vierde Evangelie [3]) van belang zijn:

X, 3: This is Metatron, my servant. I made him into a prince and a ruler over all the princes of my kingdoms and over all the children of heaven . . . And every command that he utters in my name do ye observe and fulfil.

---

[1]) Idem, *Major Trends in Jewish Mysticism*², New York 1946, p. 40–79.
[2]) H. Odeberg, *The Fourth Gospel*, Uppsala 1929.
[3]) H. Odeberg, *3 Enoch*, Cambridge 1928.

XI, 1: Henceforth the Holy One, blessed be He, revealed to me (Metatron) all the mysteries of Tora and all the secrets of wisdom and all the depths of the Perfect Law; and all living beings' thoughts of heart (Joh. 2:25) and all the secrets of the universe and all the secrets of Creation were revealed unto me even as they are revealed unto the Maker of Creation etc.

XII, 5: And He called me the Lesser YHWH. in the presence of all his heavenly household: as it is written (Ex. XXIII, 21): „For my Name is in him" (Joh. 17:11,12).

XLVIII, C 7: And I put upon him of my honour, my majesty and the splendour of my glory that is upon my Throne of Glory. I called him the Lesser YHWH, the Prince of the Presence, the Knower of Secrets: for every secret I reveal to him as a father and all mysteries declared I unto him in uprightness.

Dit geven van de Naam wordt nog als volgt gevarieerd:

XIII, 1: Because of the great love and mercy with which the Holy One, blessed be He, loved and cherished me more than all the children of heaven, He wrote with his finger with a flaming style upon the crown on my head the letters by which were created heaven and earth (cf. 1 Henoch 69: 14f sqq.).

XVb, 5: Metatron said to him (Moses): „Receive the letters of the oath (= Name), *in which* there is no breaking the covenant (which precludes any breach of the covenant)". Cf. Joh. 17, 11: τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου ᾧ δέδωκάς μοι ἵνα ὦσιν ἓν (kennisse van de Naam des Heren verzekert enigheid van de bondelingen).

XLVIII (D), 9, waar God zegt:

I delight in, and *have set my love on*, and have entrusted and committed unto Metatron, my Servant, alone, for he is One (unique) among all the children of heaven.

Het is ons thans mogelijk, vast te stellen, dat reeds in voorchristelijke tijden bij de Joden de voorstelling te vinden was, dat God de Vorst der Lichtwezens en Bode zijner Waarheid liefheeft:

In de hand van de Vorst der Lichtwezens is de heerschappij over alle rechtvaardigen... Maar de God van Israël en de Bode zijner

waarheid hebben alle zonen des lichts geholpen... Den enen van deze geesten (den Vorst der Lichtwezens) *heeft God lief tot* in alle eeuwen der eeuwigheid en in al zijn daden heeft hij een welbehagen voor immer...
(Zijn taak is: ,,licht te ontsteken in de harten der mensen".)

Manual of Discipline

Het is niet mijn taak, vast te stellen, of met deze Vorst der Lichtwezens de ,,Engel des Heren'' is bedoeld, welke in III Henoch wordt aangeduid met de naam Metatron. Evenzeer laat ik in het midden, of de esoterische stromingen binnen het Jodendom wortelen in de Sekte, waaruit het Manual of Discipline is voortgekomen. Ik wil slechts betogen, dat de concepties van III Henoch niet daarom hun betekenis verliezen voor de interpretatie van het Vierde Evangelie, omdat de tradities welke het boek bevat, enige eeuwen na het begin onzer jaartelling zijn te boek gesteld in hun huidige vorm. Deze tradities kunnen veel ouder zijn. En wij herinneren ons het woord van Johannes de Doper: ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱόν, καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ (Joh. 3 :35).

Het is voor mij dan ook de vraag, of de concepties van III Henoch alleen maar als een analogon, en dan een zeer treffend analogon, van de leringen van Johannes zijn te beschouwen. Wel echter is het zeker, dat de centrale voorstelling van het boek in de loop der eeuwen verrijkt is met allerlei elementen, welke niet oorspronkelijk zijn:

1. Eerst betrekkelijk laat, na het begin der tweede eeuw, is Henoch met Metatron vereenzelvigd. In de Apocalypse van Abraham is dit nog niet het geval.

2. De vox mystica Metatron heeft de oorspronkelijke naam Jaoel vervangen: de gnostici van de tweede en derde eeuw blijken wel de laatste naam of daarmede samenhangende betitelingen te kennen, maar niet Metatron.

3. Metatron-Henoch heeft bepaalde trekken van Adam overgenomen (III Henoch 9). Deze conflatie kan eventueel van grote betekenis zijn voor het begrip van de Manicheïsche Oermens, maar ik moet bekennen, dat ik nog niet doorzie hoe hier de verbindingslijnen lopen.

4. Er is een sterke neiging, te onderstrepen, dat Metatron een engel was, als reactie op de ketterse bewering, dat hij God was (III Henoch 17). Ook vele rabbijnen jammeren over ketters, die leren, dat er twee machten of principes zijn. Men mag zich echter afvragen,

of de Joodse orthodoxie hier niet een vernieuwing heeft ingevoerd. Zoveel schijnt mij zeker, dat voor de schrijver van Exodus 2:23–3:13 er geen wezenlijk verschil bestaat tussen „de Engel des Heren" en „de Here": en de Joodse esoterici bedoelden toch „de Engel des Heren", wanneer zij spraken van Metatron. Odenberg (*The F.G.*, p. 286) zegt zeer juist: "the special way in which the Divine vicegerent or partaker in the Divine work is attached to the Holy One is expressed by the special sense in which general epithets of the Holy One are used by this partaker, and in which Divine names are assigned to him. In this respect the earlier Jewish mystical traditions seem to have gone farther even than John. Thus, when in adressing Metatron, the Holy One is called 'thy begetter', (qōnāēkā), this evidently carries quite another significance than when the phrase is used of man in general. It is meant to express that he has received all the Divine functions with regard to the angelic and terrestrial worlds. With this may be compared how, according to John 5:18, the ὁ πατήρ μου in the mouth of Jesus was by the Jews understood as used in a specific sense: ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι, ὅτι .... πατέρα ἴδιον ἔλεγεν τὸν θεόν Similarly when Metatron is called 'the little Jhwh' this constitutes a specific *relation* between the Holy One and his vicegerent; it expresses that he is 'mēʿᴇɴ', a reflexion of, 'in unity with' and 'similar to' the Holy One.

Nu bestaat er inderdaad een geschrift, het oudste document van het esoterische Jodendom, waarin de tradities over de Engel des Heren nog in veel minder gecompliceerde vorm voorkomen. Dat is de Apocalypse van Abraham, volgens de uitgever G. H. Box geschreven tussen 70 en 120 na Christus en van Palestijnse oorsprong.[1]) Men vindt hier reeds de ontologische elevatie, zo kenmerkend voor de Merkabahmystiek, de speculaties over Ezechiel 1:26, de Engel des Heren, welke de Naam des Heren, Jaoel, draagt volgens Exodus 23:21: „Mijn Naam is in hem" en de zeven hekkaloth, die gepasseerd moeten worden voor men de Troon aanschouwt.

Ch. X: And while I was still lying with my face upon the earth, I heard the voice of the Holy One speaking: 'Go, Jaoel, and by means of my ineffable Name raise me yonder man, and strengthen him (so that he recover) from his trembling'. And the angel came, whom he had sent to me, in the likeness of a man, and grasped me by my right hand, and set me upon my feet, and

[1]) G. H. Box, *The Apocalypse of Abraham*, Londen 1919.

> said to me:... I am called Jaoel by Him who moveth that which existeth with me on the seventh expanse upon the firmament, a power in virtue of the ineffable Name that is dwelling in me. I am the one who hath been given to restrain, according to this commandment, the threatening attack of the living creatures of the Cherubim against one another, and teach those who carry Him the song of the seventh hour of the night of man.

Er is geen twijfel aan, dat hier gesproken wordt van de Engel des Heren, die enerzijds Heer is zelfs van de hayyoth en boven hen verheven, en anderzijds als de ἀπόστολος van God tot Abraham komt.

Over de geheimen van de schepping, de Maaše̅h Berešith, een ander chapiter van het esoterisch Jodendom, wordt in de Apocalypse van Abraham niet gesproken, en zo vernemen wij niet of de 'Engel des Heren' op enigerlei wijze bij de schepping betrokken was.

Wel schijnt het duidelijk, dat Jaoel voor de auteur van dit geschrift een ander was dan de Messias. Want aan het einde der tijden zal God, zo wordt in hoofdstuk XXXI verklaard, zijn Uitverkorenen zenden: "and then I will sound the trumpet out of the air, and will send mine Elect One, having in him all my power, one measure (i.e. a measure of all the divine attributes – he reflects in little the totality of the divine character); and this one shall summon my despised people from the nations".

Teleurstellend is, dat dit geschrift wel het gehele apparaat uit Ez. 1 bevat, dat voor de Merkabahmystiek zo essentieel was, maar dat niet beschreven wordt, dat iets op de troon verschijnt: "but Himself thou canst not see" (XVI). Er heeft dus in deze kring wel het besef bestaan, zo verwant aan dat van Johannes, dat niemand ooit God heeft gezien: maar hoe het dan toch mogelijk is, dat Ezechiel (1:26) de „gestalte als het uitzien van Adam" op de troon heeft aanschouwd, wordt niet gezegd. Abraham hoort alleen een Stem: "and I heard its holy voice like the voice of a man" (XVIII). Dit is een combinatie van twee teksten: Ez. 1. 28: „en ik hoorde de stem van Een, die sprak" en Ez. 1:26: „een gedaante als het uitzien van een mens", maar dat Abraham iets aanschouwt, wordt niet gezegd. Dit herinnert er ons aan, dat bovenstaande schets van de concepties van het esoterische Jodendom eenzijdig is; maar het is moeilijk, deze leemte aan te vullen, omdat de geschriften, die onze bron moesten zijn, niet op behoorlijke wijze zijn uitgegeven en ver-

taald. Wij zijn dus aangewezen op de mededelingen van Gershom Scholem, dien wij echter gaarne volgen, omdat hij zich bij onze onderzoekingen steeds een betrouwbaar en gedegen leidsman heeft getoond.

b) In de eerste plaats moeten wij dan vermelden, dat de voorstellingen, waarom het hier gaat ouder zijn dan men vroeger aannam en zelfs nog geruime tijd vroeger te dateren zijn dan Scholem in zijn meesterwerk aangeeft. De geschriften in hun huidige vorm schijnen uitgegeven te zijn in de vijfde en zesde eeuw, maar het materiaal, dat zij bevatten, is veel ouder. Uit de voorrede van Origenes' Commentaar op het Hooglied blijkt, dat aan de kerkvader de centrale themata van deze esoterische tradities der Joden bekend waren, een feit, dat van enige betekenis is voor de interpretatie van zijn bruidsmystiek. Hoeveel ouder dan Origenes deze tradities zijn, valt op het ogenblik nog niet te zeggen. Het is echter al veelbetekenend, dat deze speculaties over de demuth van Ez. 1:26 en over de bruidegom uit het Hooglied al voor ± 200 in omloop waren in Joodse kringen, welke door strenge wetsbetrachting uitmuntten.

De geschriften in kwestie zijn: de „kleine Hekkaloth", de „grote Hekkaloth", en „Šiur Qoma". Deze beschrijven uiteraard de hemelreis van een ingewijde en zijn visioen van de hemelse troonwereld. Het hoogtepunt daarvan is de aanschouwing van datgene, wat in Ezechiel 1,26 beschreven staat. Het paradoxale is echter, dat deze „gestalte als het uitzien van een Mens" in de Shiur Qoma beschreven wordt met een uitdagend antropomorfisme. Hij is de bruidegom uit het Hooglied, wiens uiterlijk *in het vijfde hoofdstuk* van dat Bijbelboek beschreven staat:

> Zijn hoofd is fijn goud, gelouterd goud,
> zijn lokken zijn golvend, ravenzwart.
> Zijn ogen zijn als duiven bij waterbeken etc.

„God's heilige majesteit", zegt Scholem, „neemt als het ware vlees en bloed aan" in deze zo merkwaardig aandoende beschrijving, welke zozeer aan de speculaties van den gnosticus Markus uit de tweede eeuw herinneren. En wij herinneren ons, dat reeds Origenes deze Joodse esoterische speculaties over de Bruidegom van het Hooglied kende.

De gestalte, die op de troon verschijnt, wordt echter ook de Yotzer Bereshith genoemd, de Schepper van de wereld. En toch is

deze gestalte, wanneer ik mij zo mag uitdrukken, nog altijd niet God zelf, die in zijn wezen verborgen blijft, maar zijn openbaringsgestalte, de δόξα of kābōd des Heren. Wij vinden in deze geschriften dus een esoterische interpretatie van Gen. 1, Ez. 1:26 en Hooglied 5, welke van toepassing werden geacht niet op God Zelf, maar op zijn openbaringsgestalte, die toch ook God was.

Zo vinden wij dan in dit esoterische Jodendom een tweetal centra van speculaties, welke voor ons onderzoek van het hoogste belang zijn: enerzijds de ,,Gestalte als het uitzien van een Mens'', welke de schepper is en de bruidegom; anderzijds ,,de Engel des Heren'', de afspiegeling en manifestatie van God en Zijn gezondene tot de mensen. Wij vernemen met bijzondere interesse, dat in de oudste bestanddelen van de ,,Grote Hekkaloth'' in het geheel geen gewag wordt gemaakt van ,,Metatron''[1]). Ofschoon het vaststaat, dat er historische verbindingen bestaan met 1 Henoch, waar eschatologische speculaties over ,,de Zoon des Mensen'' zo belangrijk zijn, is het mij tot dusver bij mijn studies niet duidelijk geworden, of in de esoterische tradities van het Jodendom de ,,gestalte als het uitzien van een Mens'' ook als eschatologische rechter wordt genoemd.

En de vraag blijft voor ons, of deze esoterische tradities, welke zonder twijfel wortelen in apocalyptische kringen, niet op enigerlei wijze samenhangen met de ketterse leringen aangaande twee ,,principia''. Het eigenlijke probleem blijft voor ons dat der Joodse heterodoxie.

Zijn deze geschriften nu gnostisch? Ja, in zoverre zij een troonwereld, een pleroma, beschrijven en allerlei mythische motieven kennen, welke in de Gnosis hun parallel hebben. Neen, in zoverre zij een wezenlijk onderscheid, een afgrond, kennen tussen God en mens en de mens ook in de hoogste verrukking mens laten. Het een en het ander is voor het Johannesevangelie van belang. Het laatste toont, dat het Vierde Evangelie in zijn beschouwing van de mens Joods is en niet hellenistisch.

III

Wanneer wij thans vragen, of het Evangelie der Waarheid bepaalde gegevens bevat, welke de relatie tussen Christelijke Gnosis en Joodse heterodoxie verhelderen, dan is dat eigenlijk een ondankbaar werk. Het is bekend, dat dit geschrift speculaties bevat over Christus als de Naam Gods, welke zonder enige twijfel een Joods

[1]) Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*², p. 68.

cachet dragen. Als wij dat Joodse milieu nader willen bepalen, geven wij onze tegenstanders een handvat voor kritiek. Deze nemen het ons immers kwalijk, dat wij bepaalde feiten aan het licht gebracht hebben, die onherroepelijk wezen op een band tussen Gnosis en Jodendom. Dat weerlegt immers alle mogelijke hypotheses. Wanneer wij thans de Joodse kring lokaliseren waarin deze speculaties hun oorsprong vonden, lanceren wij eveneens een hypothese. De wetenschappelijke geest rust echter niet, voordat zij een antwoord, zij het dan een voorlopig antwoord, heeft geformuleerd op de vragen, welke het materiaal en de gang van het onderzoek van zelf stellen. Deze vragen komen hierop neer:

1. is inderdaad een document aan te tonen, waarin *expressis verbis* staat, dat speculaties over „de Engel des Heren" als drager van de Naam Gods in een voorchristelijke Joodse sekte in Palestina voorkwamen?

2. kan aannemelijk worden gemaakt, dat deze esoterische Joodse speculaties aan anti-Joodse gnostici van de tweede eeuw bekend werden? Ik geloof, dat op beide vragen een bevestigend antwoord moet gegeven worden. Om dat te bewijzen, moet ik de aandacht vestigen op een passage van het Evangelie der Waarheid, welke eerst na veel hoofdbrekens duidelijk werd.

Op pag. 38 van dit geschrift zet de schrijver uiteen, dat Christus de Naam van God is. God heeft zijn Naam gegeven aan den Zoon, die van hem uit is gegaan, door hem is voortgebracht en die Hij Zelf is. Hier wordt dus de γέννησις en de ὁμοουσία van de Zoon geleerd. God alleen heeft de Naam kunnen uitspreken, geen ander was daartoe in staat.

p. 38,25–p. 39,2:

Wie toch heeft de Naam voor hem kunnen uitspreken, deze grote Naam, tenzij Hij alleen, aan wie toebehoort deze Naam alsmede de zonen van de Naam, waarin de Naam des Vaders rust en die hunnerzijds rusten in zijn Naam? Omdat de Vader ongeworden is, was hij de enige, dien Hij (of: die hem) voortgebracht heeft voor zich als Naam, voordat hij de aeonen had voortgebracht, opdat de Naam des Vaders boven hun hoofd zij als *Here*, welke de ware Naam is, vast door zijn ἐξουσία en volkomen δύναμις.

Wat is hier de voorstelling? God heeft zijn Zoon voor alle eeuwen gegenereerd en hem Zijn Naam gegeven, opdat hij als *Here* (Κύριος) zou heersen over de aeonen. De Zoon, die hier de Naam genoemd

wordt, is dus de Heer over de Aeonen; dit is te vergelijken met de opvatting, dat Christus de Heer der engelen is, of zelfs wel met de conceptie van het Manual of Discipline aangaande de sar haōrim, de Vorst over de Lichtwezens. Hier wordt echter niet gesproken van engelen, maar van aeonen, een uiterst duistere term in het Evangelium Veritatis. Men mag er op deze plaats toch wel geestelijke wezens onder verstaan, welke leven in de geestelijke wereld. De tekst zegt, dat deze aeonen na de Zoon zijn ontstaan en de voorstelling schijnt te zijn, dat God de Zoon als enige heeft gegenereerd, en dat de Zoon daarna de aeonen voortbrengt. Het enige wat God doet, is, dat Hij de Zoon voortbrengt, deze brengt dan daarna de aeonen tot aanzijn.

Van deze aeonen, hier betiteld als „zonen van de Naam", wordt nu gezegd, dat de Zoon, welke de Naam des Vaders is, in hen rustte, en als Here boven hen was, bekleed met ἐξουσία en δύναμις.

Het lijkt mij niet aan twijfel onderhevig, dat deze passage uiteindelijk en op enigerleiwijze is beïnvloed door Jesaia 57, 15 S:

Κύριος ὁ ὕψιστος ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν τὸν αἰῶνα, ἅγιος ἐν ἁγίοις ὄνομα αὐτῷ, κύριος ὕψιστος ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος.

In deze tekst wordt gesproken over een Κύριος, die in de engelen (= ἅγιοι) rust en tevens als ὕψιστος uiteraard boven hen verheven is en over hen heerst. Dat vertoont grote overeenkomst met de passage van het Evangelium Veritatis. Het wezenlijke verschil is echter, dat in het laatstgenoemde geschrift niet God zelf de Κύριος is, maar de Zoon van God, die door God is gegenereerd en de aeonen heeft voortgebracht. Wij moeten op dit punt van ons betoog nog in het midden laten, of wij hier te doen hebben met een christologische interpretatie van het Oude Testament, zoals er zovele bij de christelijke Patres te vinden zijn, of dat dit verschil in interpretatie oudere Joodse wortels heeft. Voor zover wij hebben kunnen nagaan, is een christologische interpretatie van Jesaia 57, 15 bij de christelijke schrijvers van de tweede eeuw niet te vinden.

Nu hoeft het ons geenszins te bevreemden, dat de Zoon hier behalve Κύριον Ὄνομα ook Κύριος wordt genoemd. De Naam waarover in de passage van het Evangelium Veritatis gesproken wordt, is immers de Naam des Heren; de šem Jahweh. De Valentinianen hebben daaraan nog een herinnering bewaard, wanneer een hunner formules luidt:

„ik ben bevestigd en verlost... in de Naam van Iao" (= Jahweh).
(Iren., *adv. Haer.*, I, 21, 3).

De hele passage komt dus daarop neer, dat God voor alle tijden zijn verborgen Naam, de Naam des Heren, *Jahweh*, aan zijn Zoon gegeven heeft, opdat deze als Heer over de aeonen zou heersen. De Zoon is de enige, die door God is gegenereerd, de aeonen zijn door de Zoon voortgebracht.

Op andere plaatsen van het Evangelium Veritatis blijkt dan, dat de Zoon gezonden wordt, om God te openbaren:

p. 46, 23 – p. 41, 3:
,,Toen het Hem dan welgevallig was, dat zijn geliefde Zoon zijn Naam zou zijn, en (toen) Hij hem de Naam gegeven had, heeft hij, die uit de diepte gekomen is, gesproken van Zijn verborgenheden, wetend dat de Vader ἄκακος is. Daarom ook heeft Hij hem gezonden, opdat hij spreke over de τόπος en zijn plaats der ruste, vanwaar hij is uitgegaan, en opdat hij verheerlijke het pleroma, de grootte van zijn Naam en de zoetigheid des Vaders."

p. 23, 33 – p. 24, 5:
,,zo gaat de Logos des Vaders uit in het al, als vrucht van Zijn hart en uitdrukking (?) van zijn wil. Maar hij bevestigt het al, hij verkiest het, en daarenboven neemt hij de gestalte van het al aan".

God heeft alleen zijn Zoon gegenereerd en niets meer; deze is begiftigd met de Naam Gods, en heerst over de aeonen en wordt ook gezonden tot het al om God te openbaren en Zijn wil tot uitdrukking te brengen. De Zoon draagt de Naam des Heren, is Κύριος over de geestelijke wezens en ἀπόστολος tot de mensen.

Wij moeten thans vaststellen, dat deze speculaties over de Naam in het Evangelium Veritatis inderdaad gnostisch zijn in die zin, dat zij samenhangen met typische opvattingen in andere ons bekende gnostische werken. Het is van belang, dat vast te stellen, omdat men op grond van het Evangelium Veritatis alleen wel eens geneigd zou kunnen zijn, aan te nemen, dat de onderhavige beschouwingen aan het brein van Valentinus zijn ontsproten, geïnspireerd wellicht door bepaalde passages in het Nieuwe Testament en de Apostolische Vaderen en, misschien, door zekere magische concepties, welke in Egyptische toverpapyri bewaard zijn. En het is natuurlijk niet uitgesloten, dat in de alchemistische retorte van het gnostisch brein dergelijke invloeden hebben meegespeeld. Dat is zelfs bij zo een associatief denker zeer waarschijnlijk. Maar ook als men dergelijke invloeden afstript, blijft een voorstelling over, welke ten nauwste verwant is met die van andere gnostische geschriften. Dan zal

onmiddellijk duidelijk worden, wanneer men bedenkt, dat Jao en Jeu bijvormen van Jahweh zijn, en dat de Naam, waarvan in het Evangelium Veritatis sprake is, de šem Jahweh is.

Het komt mij voor, dat deze conceptie haar ,,counterpart'' heeft in de leringen van het eerste boek Jeu aangaande de λόγος κατὰ μυστήριον τοῦ Ἰεοῦ, de verborgen *Logos van Jahweh*.

Het boek van de grote κατὰ μυστήριον λόγος [1]) is in atmosfeer en niveau wel zeer verschillend van die, welke wij in Valentinus' geschrift aantreffen. Het is werkelijk ondenkbaar, dat het zich uit de Valentiniaanse Gnosis heeft ontwikkeld en het behoort ook tot een geheel andere tak van de gnostische beweging. Het geeft om zo te zeggen een geografie van de hogere wereld ten dienste van de hemelreis van de ingewijde. De gedachte, welke aan het geheel ten grondslag ligt, is deze, dat de hoogste God onbenaderbaar is voor enig wezen, en volledig aan gene zijde van ons bereik is, maar dat de mens hem toch benaderen kan door de λόγος κατὰ μυστήριον τοῦ Ἰεοῦ die de hoogste manifestatie is van de Godheid, door wie de mens God zelf aanschouwt.

Dit wordt nu nader toegelicht door bepaalde passages, welke verklaren, hoe deze rangorde van het heelal tot stand is gekomen.

Jeu is de eerste en enige emanatie Gods, die dan op zijn beurt door het uitspreken van de Godsnaam het Al te voorschijn roept en tot stand brengt. God zelf heeft hem de Naam Jeu gegeven en hij is zelf God. [2]) Jeu is zonder enige twijfel een transcriptie van יהו, een afkorting van Jhwh. God heeft dus Zijn Naam gegeven aan Zijn enige emanatie, die Hij zelf is en die Hem openbaart.

Deze heeft echter niet alleen het heelal voortgebracht, maar is ook ,,de Koning van de gehele lichtschat'', welke ,,de grote Mens'' wordt genoemd [3]). Ik laat nu een ogenblik de interessante vraag rusten, waarom deze openbaringsgestalte ook Mens genoemd wordt. In dit verband is van meer belang, dat de volledige naam van deze middelaar der schepping, dit hoofd der geestelijke wezens, deze manifestatie Gods luidt: de grote λόγος κατὰ μυστήριον τοῦ Ἰεοῦ. De drager van de goddelijke Naam is de Logos van Jahweh. Logos is hier dus, en dat is belangrijk, een aanduiding van de drager van de goddelijke Naam. Logos heeft, hier althans, betrekking niet op

---

[1]) W. Till, *Koptisch-Gnostische Schriften* I, Berlijn 1954, p. 257–p. 302, vooral c. 5 en c. 41.

[2]) Till, *o.c.*, p. 301: Du nanntest sie (sc. die Emanation) ,,Jeu''
du bist ein Unnahbarer in ihnen in diesem
grossen κατὰ μυστήριον λόγος des Jeu, ..., der Du selber bist.

[3]) Till, *o.c.*, p. 318.

de wereldrede, maar op Godsopenbaring. En wanneer wij deze term voor een ogenblik in het Aramees vertalen: memra Jahweh, dan moeten wij zeggen, dat dit hier althans een afzonderlijke hypostasis aanduidt.

De speculaties in het Evangelie der Waarheid en in het eerste boek Jeu over de drager van de Godsnaam hebben veel gemeen. En toch is er niet de minste reden te veronderstellen, dat de een de ander beïnvloed heeft. Dus worden we gedwongen aan te nemen, dat beide gnostici geput hebben uit een gemeenschappelijke bron, een esoterische of zo men wil pregnostische kring in het Egypte van de eerste eeuw, waarin speculaties over de Naam Gods waren doorgedrongen.

IV

Het is naar mijn mening niet aan twijfel onderhevig, dat deze speculaties over de Naam in de Gnosis in laatste instantie teruggaan op bepaalde leringen van het heterodoxe Jodendom in Palestina voor het begin onzer jaartelling. In een andere publikatie heb ik reeds verwezen naar de beschouwingen van de Apokalypse van Abraham, waar de Engel des Heren, Jaoel genaamd, omdat naar het woord van Exodus 23:21 de Naam des Heren in hem was, voor het eerst in de esoterische litteratuur van het Palestijnse Jodendom voorkomt. Daarbij heb ik de opvatting van de grote geleerde Odeberg aangehaald, welke zegt:

"The most important element or complex of elements which gave life and endurance to the conception in question (of Metatron in later Jewish mysticism) was the notion of the 'Angel of JHVH, who bears the divine Name', and the 'Angel of the Face, the Divine Presence', called Yaoel, Yehoel, Yoel, the highest of the angels, the Divine Name representing the Godhead. Extensive speculations must have centred round the possessor of the Divine Name."[1])

Ik zou mijzelf nu kunnen tegenwerpen, dat W. Baumgartner weliswaar heeft bekend gemaakt, dat de Apokalypse van Abraham fragmentarisch onder de geschriften van de Dode Zee gevonden is, maar dat dit fragment nog niet is uitgegeven en dat het bovendien niet bekend is, of dit fragment tot de geschriften van voor 70 na Christus behoort. Nu is de Apocalypse van Abraham tot dusver in

---

[1]) *The Jung Codex*, Londen 1955, p. 68.

de eerste eeuw na Christus gedateerd, zodat het op zichzelf nog zeer goed mogelijk is, dat de gnostici der tweede eeuw aan Joodse esoterici hun speculaties over de Naam ontleenden. Het komt mij echter voor, dat er een gegeven is aan te wijzen, dat aantoont, dat de speculaties over de Naam voorchristelijk zijn.

Scharastāni en Al Qirqisānī [1]) delen ons het een en ander mede over de voorchristelijke Joodse sekte der Maghariërs, de Holenmensen, die zo genoemd werden, omdat hun geschriften gevonden werden in een grot. Deze Maghariërs legden de nadruk op de volstrekte transcendentie Gods. Al Qirqisani drukt dat aldus uit, dat de Maghariërs „do not profess anthropomorphism''. En toch worden de anthropomorphismen van het Oude Testament niet in hun letterlijke betekenis geloochend of vervluchtigd, maar de Maghariërs leerden „that these descriptions refer to one of the angels, namely to the one who created the world''.

Wij willen nu een ogenblik de verbijsterende mededeling terzijde laten, dat de wereld door een engel geschapen is, maar bepalen ons tot de opmerking, dat hier natuurlijk gedoeld wordt niet op een engel, maar op dè Engel, n.l. de Engel des Heren, de *angelus increatus* der dogmatiek. Deze malak Jahweh werd daarom in deze kringen tot voorwerp van beschouwingen, omdat hij volgens Exodus 23 : 21 de drager was van de goddelijke Naam en aldus de transcendente God op aarde representeerde. Dit blijkt uit een passage van Scharastani, welke ik hier weergeef in een vertaling, welke wat letterlijker is dan die van Haarbrücker:

„zij zeggen: het is gewoonlijk geoorloofd, dat iemand *een bode zendt* uit het geheel van degenen, die speciaal bij hem zijn en dat hij dan op hem *zijn naam legt*, terwijl hij zegt: dit is mijn afgezant en zijn positie onder U is mijn positie en zijn woord en zijn bevel zijn mijn woord en bevel en wanneer hij voor U komt is het alsof ik voor U kom: en zo is de toestand van deze Malak geweest''. [2])

Nu zegt het niets, dat Scharastani in de twaalfde eeuw leefde, want de schrijver van zijn bron, Isa al Warrak, leefde in de negende eeuw. En het is toch hoogstwaarschijnlijk, dat de Karaieten, in het bijzon-

---

[1]) L. Nemoy, *Al Qirqisānī's Account of the Jewish Sects,* Hebrew Union College Annual VII, 1930, p. 363 en p. 386.
Th. Haarbrücker, *Schahrastāni's Religionsparteien und Philosophenschulen,* Halle 1850, p. 256–p. 257.
[2]) Ik dank deze vertaling aan dr. C. Th. Niemeyer (Utrecht).

der Al-Nahawandi, over geschriften van deze Maghariërs, deze Holenmensen, hebben beschikt. Er wordt immers overgeleverd, dat omstreeks 800 in de buurt van Jericho Joodse handschriften zijn gevonden. De bron van Scharastani, en evenzo van Al Qirqisani, kan zijn kennis aan de geschriften der Maghariërs zelf ontleend hebben. Hoe dit ook zij, er staat in de bronnen, dat een voorchristelijke Joodse sekte speculeerde over de Malak Jahweh als drager van de Naam en de kritiek vindt geen aanleiding aan de juistheid van deze mededeling te twijfelen. Het is volkomen duidelijk, dat deze speculaties ontstaan zijn uit de interpretatie van het Oude Testament en ook nergens anders hun oorsprong vinden. Maar in de toepassing van hun beginsel schijnen zij toch de grenzen van het Oude Testament overschreden te hebben:

„sie sagen, alles was in der Thora und den übrigen Büchern von der Beschreibung Gottes vorkomme, das beziehe sich auf diesen Engel: denn es sei anders nicht zulässig, dass der höchste Schöpfer irgendwie beschrieben werde".

Wanneer men van mening is, dat God zo transcendent is, dat niemand hem ooit heeft aanschouwd, en men anderzijds de theofanieën van het Oude Testament letterlijk neemt, moet men wel zo spreken. Maar de Maghariërs voerden dit met een consequentie door, die op het eerste gezicht verbazing wekt:

„Sie bezogen Alles, was in der Thora von dem Verlangen (Gott) zu sehen vorkommt und die Aussprüche: ich nahte Gott, Gott kommt, Gott erhebt sich in die Wolken, er hat die Thora mit seiner Hand geschrieben, er sitzt fest auf dem Throne, er hat die Gestalt Adams, krauses Haar und schwarzes Haupthaar . . . auf diesen Engel".

Wanneer wij ons tot de laatstgenoemde zaken bepalen, is het mogelijk met enige waarschijnlijkheid vast te stellen, op welke passages van het Oude Testament zij betrekking hebben:

a. *er sitzt fest auf dem Throne:* Jesaja 6 : 1: „In het sterfjaar van koning Uzzia zag ik den Here zitten op een hogen en verheven troon".

b. *er hat die Gestalt Adams:* Ezechiel 1 : 26: en daarboven, op hetgeen een troon geleek, een gestalte als het uitzien van „*Adam*".

c. *krauses Haar und schwarzes Haupthaar:* Hooglied 5 : 11: „Syne haerlocken syn gekrult (of: krouws), swart als een rave" (Statenvertaling).

Dit doet ons onmiddellijk denken aan bepaalde geschriften van het esoterische Jodendom, in het bijzonder de Hekkaloth. Deze speculeerden vooral over Ez. 1 : 26 en meenden, dat datgene, wat op de troon verschenen was, niet God zelf was in zijn transcendentie, maar, wanneer ik het zo mag uitdrukken, de openbaringsgestalte Gods, die met de meest krasse anthropomorphismen werd aangeduid. Dat was het, wat Jesaja had geschouwd, dat was ook de Bruidegom uit Hooglied 5, dat was de „schepper in den beginne".

Het is zeker, dat dit esoterische Jodendom al in de eerste eeuw na Christus in Palestina in bepaalde vorm bestond, en dat reeds Origenes van zijn bruidsmystiek op de hoogte was. Wanneer men echter op onze passage af mag gaan, zou men zeggen, dat reeds in voorchristelijke tijden in bepaalde kringen van het heterodoxe Jodendom soortgelijke voorstellingen voorkwamen. In het bijzonder wil ik er op wijzen, dat volgens de Maghariërs, evenals volgens het esoterische Jodendom, de wereld niet geschapen is door God zelf. Al Qirqisāni zegt daarvan:

"The Magharians are said to be opposed to this, i.e., they do not profess anthropomorphism: yet they also do not take these descriptions (of God) out of their literal meaning, but assert instead that these descriptions refer to one of the angels, namely to the one who created the world. This (opinion) is similar to the view of Benjamin al-Nahāwandi which we shall explain later".

Over Benjamin al-Nahāwandi, die zijn opvattingen toch naar alle waarschijnlijkheid aan de Maghariërs ontleende, wordt dan gezegd:

"He asserted that the Creator created *nothing but a single angel*, and that it was this angel *who created the entire world*, sent out the prophets and commissioned the messengers, performed miracles and issued orders and prohibitions; and that it is he who causes everything in the world to happen, without (the interference of) the original Creator".

Wat moeten wij hieruit besluiten? Wanneer onze bronnen in dit opzicht betrouwbaar zijn, zou men zeggen, dat in het heterodoxe Jodendom van voor onze jaartelling een anticipatie heeft plaatsgehad van bepaalde voorstellingen van het latere esoterische Jodendom. Dit laatste kende voorstellingen over „de Engel des Heren", het had ook bepaalde opvattingen over „de Gestalte", die op de troon verscheen. Het schijnt echter, dat de Maghariërs slechts één gestalte

kennen, die op de troon verschijnt èn gezonden wordt tot de profeten. En dan is het ook uitgesloten, dat deze heterodoxe kringen een soort van „engelchristologie" hebben gehuldigd. Want degeen, die de wereld schiep en op de troon verscheen, de „Engel des Heren" was uiteraard God, ofschoon niet de *fons deitatis*.

Dit goddelijke wezen, dat tegelijk de Adam was van Ezechiel 1:26 en de malak Jahweh, die tot Mozes gezonden was, moet echter wel als de Messias zijn opgevat of vertoonde althans Messiaanse trekken. Scharastāni zegt:

„Eine Sekte der Makariba glaubte, dass Gott mit den Propheten vermittelst eines Engels spreche, welchen er ausgewählt und *allen Geschöpfen vorgesetzt und zu seinem Statthalter für sie gemacht habe*".

Volkomen terecht heeft Matthew Black verondersteld, dat volgens de Maghariërs deze „Engel des Heren" de titel droeg van „de Uitverkorene" en er op gewezen, dat dit een geliefkoosde term is voor de Messias of de Zoon des Mensen in 1 Henoch 37:71.[1]) Wij moeten dus aannemen, dat in deze secte de Messias werd opgevat als de goddelijke Adam, als *Heer der Engelen* en de *Malak Jahweh*. Zo blijft er eigenlijk slechts een passage in het bericht van Scharastāni, die ons onbegrijpelijk voorkomt: „der in der Thora erwahnte Baum sei auch dieser Engel gewesen". Wat dat betekent, weet ik niet; ik mag er echter op wijzen, dat volgens III Henoch 5:1 „Sheḥina was dwelling upon a Kerub under the Tree of Life". Voor andere plaatsen zie men L. Ginzberg, The Legend of the Jews V, p. 122, 152, 159. Volgens het Apokryphon Johannis 57,8 was „de boom, die door hen genoemd wordt: ‚om te kennen het goede en het kwade' = de ἐπίνοια van het licht".

Wanneer wij ons nu afvragen, of de opvattingen van deze Joodse sekte, zoals die worden overgeleverd door twee middeleeuwse auteurs, op enigerlei wijze overeenstemmen met gegevens over de tijd omtrent het begin onzer jaartelling, welke ons uit andere bron bekend zijn, kan men er natuurlijk op wijzen, dat het late Jodendom inderdaad de volstrekte transcendentie Gods accentueerde. Verder kan men in de verzoeking komen, te denken aan de „Vorst over de Lichtwezens", dat is de „Heer der Engelen" in het Manual of Discipline, die ook „Bode der Waarheid" (= brenger der openbaring) genoemd wordt en met de Engel des Heren vereenzelvigd schijnt. Maar

[1]) M. Black, *The Pauline Doctrine of the Second Adam*, in Scottish Journal of Theology, 7, 2, 1954, p. 178.

de meeste overeenstemming lijkt wel te bestaan met de opvattingen van Johannes de Doper, zoals die worden overgeleverd door de vierde evangelist, tenminste wanneer we deze laatste beleefd laten uitspreken en hem niet onmiddellijk met bepaalde vooroordelen stenigen. We hebben in de laatste jaren afgeleerd, hem te beschouwen als een leugenachtige fantast, die de Gnosis en de paulinische theologie veronderstelt, wij zijn zelfs met recht gaan twijfelen of hij het Evangelie van Marcus wel kende, en ieder, die niet blind is kan zien, dat zijn theologie op de een of andere wijze verstaan moet worden in het perspectief van het heterodoxe Jodendom van Palestina. Zo willen wij dan ook zonder vooringenomenheid vernemen, in hoeverre het getuigenis van de vierde evangelist aangaande Johannes de Doper analogie vertoont met de opvattingen der „Maghariërs", zonder dat wij daarom aannemen, dat deze „Maghariërs" leerlingen van Johannes de Doper waren:

1. Volgens de Maghariërs was de Messias de „Uitverkorene". Volgens een zeer oude lezing, welke een goede kans heeft de oorspronkelijke te zijn, luidt het getuigenis van Johannes: οὗτος ἐστιν ὁ ἐκλεκτός τοῦ θεοῦ (Joh. 1:34).

2. De Maghariërs schijnen, evenals reeds de schrijver van 1 Henoch, gespeculeerd te hebben over Ez. 1:26 en de Messias beschouwd te hebben als de goddelijke Adam, die als Heer over de engelen gesteld werd. Johannes ziet zichzelf als een nazaat van de aardse Adam en schijnt daarmede de hemelse Adam te contrasteren: ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἐστιν καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ. ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστιν (Joh. 3:31). Dit doet natuurlijk denken aan 1 Cor. 15:47, waar Paulus de ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός met de ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ contrasteert. Het is echter zeer wel mogelijk, dat de evangelist Johannes hier een traditie weergeeft, welke onafhankelijk van Paulus is, en op die manier volkomen terecht aangeeft, dat de tegenstelling tussen πρῶτος 'Αδάμ en de ἔσχατος 'Αδάμ al in het heterodoxe Jodendom bestond.

3. De Messias is volgens de Maghariërs de bode, die met goddelijke volmacht gezonden wordt: zijn woord is Gods woord; ὅν γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ λαλεῖ (Joh. 3:34).

4. Men heeft van geachte zijde betoogd, dat de allegorie van de Messias als Bruidegom zowel aan de prediking van Jezus als aan zijn Joodse Umwelt onbekend is geweest. Eerst bij Paulus zou deze allegorie voor het eerst te vinden zijn, onder invloed van de in het

Hellenisme, in het bijzonder in de Gnosis verbreide, uit de mythe afkomstige toepassing van dit beeld op de Soter. Het zou zeker zijn, dat pas in na-christelijke tijd de mystiek zich van de allegorie heeft meester gemaakt, welke haar van haar eschatologische inhoud ontdeed en haar in plaats daarvan op noodlottige wijze met de zinnelijke inhoud van de hellenistische ἱερὸς γάμος-voorstellingen verbond. Joh. 3:29: „die de bruid heeft, is de bruidegom", zou geen allegorie zijn, „sondern ein echtes Bildwort".[1]) Men zou van dogmatisch standpunt bezwaar kunnen maken tegen deze interpretatie, omdat zij de katholiciteit van het Christendom tracht te loochenen, de kerkhistorie als een noodlottige afval beschouwt, de Joodse Umwelt van Jezus laat prevaleren boven de letter van de Heilige Schrift en de legitimiteit der bruidsmystiek binnen het Christendom ontkent. Maar aangezien nu eenmaal de Schrift boven de traditie prevaleert, moeten wij ons alleen afvragen, of de filologische grondslagen van deze opvatting sterk genoeg zijn. Dan valt op, dat iedere verwijzing naar de bruidsmystiek van het esoterische Jodendom ontbreekt: deze bewijst echter, dat een zeer bepaalde vorm van bruidsmystiek wel degelijk Joods is. Bovendien is ons gebleken, dat reeds de Maghariërs hun Messias tekenden met de trekken van de bruidegom in het Hooglied. Dan is er geen aanleiding, het woord van Joh. 3:29 niet als allegorie van de Messias op te vatten of het aan Johannes de Doper te ontzeggen. Het Evangelie schrijft het aan een Joodse heterodox toe, de Maghariërs, Joodse heterodoxen, kenden de bruidsmystiek reeds, zodat er niet de minste reden schijnt, aan de waarheid der bijbelse overlevering te twijfelen.

V

Dit nu is voor onze problematiek van belang. Wij vroegen immers, waar de oorsprong lag van de speculaties over de Naam en meenden, dat de schrijver van het valentiniaanse geschrift deze uiteindelijk ontleende aan de Joodse heterodoxie van Palestina. Wij moeten thans vaststellen, dat ook de auteur van het Vierde Evangelie met soortgelijke opvattingen vertrouwd was. Hij staat daarin niet alleen. Ook de bron van Handelingen 3–5 weerspiegelt, zoals L. Cerfaux heeft aangetoond, een theologie van de Naam, welke in zwang was in de oergemeente van Jeruzalem.[2]) Maar in het Vierde Evangelie is dit thema

[1]) J. Jeremias in: *Kittels Th. Wörterb. z. N.T.*, IV, p. 1097.
[2]) L. Cerfaux, *La première communauté chrétienne à Jérusalem*, Ephem. Theol. Lov. XVI (1938) p. 24–26.

van de Naam centraal, en wel in tweeërlei opzicht, door de directe vermelding van de Naam, en door de omschrijving met ἐγώ εἰμι en andere perifrases.

a. In het Hogepriesterlijke gebed wordt gezegd, dat Christus aan de mensen, de Naam openbaart die God hem gegeven heeft: ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα (vs. 6); ἐν τῷ ὀνόματί σου ᾧ δέδωκάς μοι (vs. 11, 12). Daarnaast schijnt nu Christus ook aangeduid te worden als de Naam Gods want δόξασόν σου τὸ ὄνομα (12:28) correspondeert met ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (12:23) en schijnt in betekenis gelijk aan δόξασόν με (17:5):

"The understanding of this prayer demands the consideration also of the fact that Jesus carries (one might even venture to say: is) the Divine Name. The Father is glorified in the glorification of his Name = Jesus". (Odeberg p. 33,4)

Wellicht mag hieraan toegevoegd worden: 3 Joh. 7: ὑπὲρ γὰρ τοῦ ὀνόματος ἐξῆλθαν. Christus openbaart volgens Johannes de Naam Gods en is dat ook.

b. Zeer sterk wordt in het Johannesevangelie onderstreept, dat de wonderen, welke Jezus doet, een aanwijzing zijn, dat hij door God gezonden is, en gekomen is ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός, want hij verricht deze wonderen „in = door de kracht van de Naam van God". „Ik heb het jullie al gezegd, maar jullie geloven het niet: de wonderen, die ik verricht ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός μου, die getuigen voor mij" (10:25, cf. 5:36 en 14:12). Velen geloofden εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, omdat ze de wonderen zagen, die hij verrichtte (2:23). De wonderen, die Christus doet zijn immers τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ.

Nu schijnt dit wel samen te hangen met de opvatting, dat degeen, die in het bezit is van de šem hammephoraš wonderen kan verrichten, en wellicht heeft H. J. Schoeps gelijk, wanneer hij zegt, dat van Jezus in de Joodse overlevering wordt gezegd, dat hij een tovenaar was, die de šem hammephoraš had gekend, omdat men nu eenmaal niet loochenen kon, dat Jezus wonderen had verricht.[1])

c. De woorden ἐγώ εἰμι in het Johannesevangelie hebben uiteraard associaties met verschillende plaatsen uit het Oude Testament, maar toch ook, en wellicht in de eerste plaats met Exodus 3:14, waar God tot Mozes spreekt: ἐγώ εἰμι ὁ ὤν. In ieder geval zal men Dodd gelijk moeten geven, wanneer hij zegt, dat de uitdrukking ἐγώ

---

[1]) H. J. Schoeps, *Aus Frühchristlicher Zeit*, Tübingen 1950, p. 241.

εἰμι impliceert, dat God zijn eigen Naam aan Christus gegeven heeft.[1]) En Odeberg p. 309 zegt zelfs, dat

"comparative agreement seems to obtain that the ἐγώ εἰμι actually represents an appropriation by Jesus of a Divine Name".

Aldus heeft reeds Augustinus deze uitdrukking uitgelegd:

„deus autem hoc est quod est: ideo proprium nomen sibi tenuit: Ego sum qui sum. Hoc est Filius, dicendo, Nisi credideritis quia ego sum". In Joh. 40:8.

Ten slotte moet het woord: ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν (Joh. 10:30) een zinspeling op de Naam Gods bevat hebben, want de Joden vatten het op als βλασφημία: van godslastering is echter volgens de Joodse wet (Sanhedrin 7:5) slechts dan sprake, wanneer iemand de Naam zelf uitspreekt. In het voorgaande wordt gezegd, dat de wonderen, welke Jezus doet ἐν ὀνόματι τοῦ πατρός, over hem getuigen (10:25): wanneer zij zouden geloven in die wonderen, zouden de Joden inzien ὅτι ἐν ἐμοι ὁ πατὴρ καγὼ ἐν τῷ πατρί. Met alle voorzichtigheid moet hier toch verwezen worden naar Exodus 23 : 21 : „mijn Naam is in hem". Men kan vermoeden, dat met het woord: ὁ πατήρ μου ὃ δέδωκέν μοι πάντων μεῖζόν ἐστιν (vs. 19) teruggegrepen wordt op vs. 25 en gedoeld wordt op de Naam, die aan Christus gegeven is (17:11; cf. 5:36). Daarna volgt dan inderdaad in vs. 30 het uitspreken van de Naam, wanneer inderdaad, zoals verschillende onderzoekers aannemen, deze woorden in verband staan met אני והו.

Zo blijkt het Johannesevangelie een hele Christologie van de Naam te bevatten, welke wel verbindingen heeft met andere gedeelten van het Nieuwe Testament, maar hier toch veel meer accent krijgt dan elders het geval is. Uiteraard is reeds door vele onderzoekers op de Joodse achtergrond der ἐγώ εἰμί-plaatsen gewezen, en men heeft min of meer verwante opvattingen van rabbijnen als parallellen geciteerd. Maar de speculaties over de Naam bij de gnostici en in het heterodoxe Jodendom dwingen ons ook in een andere richting te kijken. De voorchristelijke Maghariërs leerden, dat de Messias de Gezondene, de ἀπόστολος, van God was, op wie Hij Zijn Naam had gelegd, wiens woord het Woord Gods was en wiens komst uit zijn hemelse staat der heerlijkheid het komen van God zelf is. Dat is, naar het mij voorkomt, een betere parallel voor de johanneïsche teksten,

[1]) C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, p. 95.

welke direct of verhuld spreken over Christus als de drager van de Naam Gods. Ik zou er dan ook geen bezwaar tegen hebben, desnoods en voor zover nodig te veronderstellen, dat de evangelist in dit opzicht aanknoopt bij voorstellingen, welke leefden in de kring van Johannes de Doper. In ieder geval worden m.i. zijn opvattingen over de Naam en over het ἐγώ εἰμι het best verstaan in het licht der Joodse heterodoxie van Palestina.

Rest ons nog de vraag, hoe het mogelijk was, dat de gnostici van Egypte met deze speculaties bekend zijn geworden. Wij zagen immers, hoe de speculaties van het Evangelie der Waarheid en van het boek Jeu ons dwongen, aan te nemen, dat reeds bij het begin onzer jaartelling deze zij het esoterische, zij het heterodoxe beschouwingen over de Naam of de Logos van Jahweh in min of meer gnostische kringen van Egypte bekend moeten zijn geweest.

Nu is de verhouding van Kerk en Synagoge in de tweede eeuw niet van dien aard geweest, dat van een innig contact gesproken kan worden. In het bijzonder is het vrijwel ondenkbaar, dat de gnostici van die tijd, die fel anti-Joods waren, veel contact met Joden hebben gehad. En toch vinden we zowel in gnostische als christelijke kringen van die eeuw allerlei voorstellingen over de Naam, die van de Joodse speculaties daaromtrent niet te scheiden lijken.

Men vergelijke:

Didachè X, 2:	Psalmi Salomonis 7, 6:
εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτηρ ἅγιε, ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου, οὗ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν	Ἐν τῷ κατασκηνοῦν τὸ ὄνομά σου ἐν μέσῳ ἡμων ἐλεηθησόμεθα. (cf. Joh. 1:14 ὁ λόγος ἐσκήνωσε ἐν ἡμῖν, en Ex. 25 : 8).

Het is natuurlijk mogelijk, dat, zoals E. Peterson vermoedde, met de ὄνομα in de Didachè Jezus Christus is bedoeld.[1]) Dat zou onze these slechts versterken. Ook is het niet uitgesloten, dat in het licht van het nieuwe materiaal de conclusies van het op zichzelf zo voortreffelijke onderzoek van J. Ponthot over de Naam in de theologie der Apostolische Vaders gewijzigd moeten worden. Het lijkt mij echter uitgesloten, dat de gnostische speculaties over de Naam te herleiden zijn tot overeenkomstige, maar veel minder uitgesproken beschouwingen in de Apostolische Vaders, het Nieuwe Testament of, zo

---

[1]) E. Peterson, *Ephem. Liturg.* 58 (1944), p. 1–13.

men wil, de Toverpapyri. Deze alle kunnen, in meerdere of mindere mate, teruggaan op eenzelfde bron, de Joodse heterodoxie van Palestina.

Zo lijkt mij slechts een oplossing mogelijk: in de eerste eeuw zijn Joden, welke deze esoterische speculaties kenden, tot het Christendom toegetreden en hebben deze typisch Joodse beschouwingen aan de kringen nagelaten, welke in de tweede eeuw zo ketters werden, dat zij niet meer in de kerk werden geduld. Slechts zo is te verklaren, dat in de Christelijke Gnosis deze voorstellingen opduiken, welke thuishoren in de Joodse praegnosis van Palestina.

Vragen wij thans nog, wat dit ons te leren heeft voor de interpretatie van de Logos van de Proloog. Er is voor mij geen twijfel aan, dat Johannes, toen hij zijn voorrede schreef, voortdurend dacht aan de „biblisch-geschichtliche" Jezus. In hem, zegt Johannes, was het goddelijke leven belichaamd, was het eeuwige op aarde, en wierp zijn onthullend licht op het zijn van ieder mens, toen hij tot de wereld kwam: op de mensen van de wereld, die aan hem haar bestaan dankte en hem toch niet herkende, op de leden van zijn eigen volk, die hem desondanks niet aanvaardden, maar ook op al diegenen, die wel in hem geloofden, in zijn Naam, en op geestelijke wijze herboren werden. Zo is hij mens geweest en heeft hij in ons midden vertoefd en wij, zegt de evangelist, hebben de luister van zijn heerlijkheid aanschouwd, de heerlijkheid van Gods enige Zoon, vol van genade en openbaring. En zijn licht schijnt ook nu nog in de duisternis, omdat de duisternis er niet in geslaagd is hem voorgoed te overmeesteren.

Dit is een herinnering aan een persoon, welke optrad, stierf en opstond in de geschiedenis.

Het is m.i. duidelijk, dat Jezus het subject is van de proloog, en ὁ λόγος met al wat daarbij behoort, een praedicatieve bepaling bij het subject. Feitelijk moet ὁ λόγος een titel zijn van de Messias, welke zonder nadere uitleg wordt ingevoerd, omdat de schrijver aanneemt, dat zijn lezers hem begrijpen.

Nu leert Johannes zonder enige twijfel, dat de Christus voor alle tijden bij God was en dat hij in de eindtijd zal oordelen, omdat hij de Zoon des Mensen is (5:27), die naar de opvatting van 1 Henoch het laatste oordeel uitspreekt.

Maar daarnaast is de Messias ook reeds voor de incarnatie aan de mannen van de Oude Bedeling verschenen: Jesaja zag zijn heerlijkheid (12:41), toen hij den Here zag zitten op zijn hoge en verheven troon (Jesaja zag dus niet God zelf, maar de Christus); Christus heeft

ook Abraham gezien (8:58) en blijkbaar heeft Abraham het woord van Christus gehoord, want de Joden worden aangespoord het werk van Abraham te doen en niet te trachten, de Christus te doden, welke hun de openbaring verkondigt, welke hij van God gehoord heeft (8:39); en aan Nathanael, de Israëliet in de ware zin des woords, in welke geen bedrog was, wordt beloofd, dat hij eens zal aanschouwen, hoe de hemel open is en de engelen Gods opstijgen tot de ,,Zoon des Mensen'' en afdalen naar de aarde, gelijk eenmaal ook Jacob, de Israëliet in welke wel bedrog was, de engelen Gods zag opstijgen tot de Here (= de Christus) en nederdalen op de aarde (1:51).

Wij zien dus, dat de opvattingen van het Vierde Evangelie over de theofanieën van het Oude Testament een grote formele overeenkomst vertonen met de concepties van de sectariërs, welke wij uitvoerig hebben vermeld, dat niet God zelf, maar de Bode des Heren, hetzij als de ,,gestalte als het uitzien van Adam'', hetzij als drager van de Naam en brenger van het Woord, aan de Vaderen verschenen was en ook de wereld had geschapen.

De titel ὁ λόγος moet een aanduiding zijn van dit eeuwige en goddelijke wezen, dat de wezensopenbaring Gods was.

Nu willen wij opmerken, dat er in de johanneïsche geschriften in de ruimere zin des woords een correspondentie bestaat tussen ὁ λόγος en τὸ ὄνομα. In Openbaring 19:11 heeft de verheerlijkte Christus een naam, die niemand kent behalve hij zelf: dit is uiteraard de verborgen Naam, de Naam boven alle Naam, welke God aan Christus geschonken heeft, de Naam des Heren, Jahweh; maar in vers 17 wordt deze naam omschreven als ὁ λόγος τοῦ θεοῦ.

In Joh. 17 : 6 beantwoordt ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα aan τὸν λόγον σου τετήρηκαν en wordt gevarieerd als ἐγὼ δέδωκα αὐτοῖς τὸν λόγον σου. Dit lijkt mij er op te duiden, dat de auteur op de hoogte was van de dialectiek van šem en memra, waaraan de gnostische aanduiding ,,Logos van Jeu'' een herinnering schijnt bewaard te hebben. Het is voor mij dan ook niet twijfelachtig, dat ὁ λόγος in de Proloog de vertaling is van memra, ,,het woord'', dat de Naam des Heren aanduidt. Want wel is het misschien waar, dat het rabbijnse materiaal niet toereikend was om te bewijzen, dat memra ooit voor een persoonlijke hypostase wordt gebruikt, maar intussen is gebleken, dat in heterodox-Joodse kringen de Messias, die de wereld schiep en aan de Vaderen verscheen, de drager was van de goddelijke Naam. Deze conceptie vertoont zoveel overeenstemming met de johanneïsche, dat bepaalde kringen in Palestina onmiddellijk aan deze ,,drager van de Naam''

moeten hebben gedacht, wanneer zij in het Vierde Evangelie lazen, dat Jezus van Nazareth de λόγος, of in hun eigen taal „memra Jahweh", was. Memra is immers een aanduiding van de Naam Gods. Dus kan het ook een aanduiding zijn voor dengene, die de drager is van de Naam Gods, van dien Here en Zoon des Mensen, in wie de Naam des Heren was. Aan het eind van zijn eerste hoofdstuk duidt Johannes aan, dat Jezus Christus de Zoon des Mensen was, dat is de goddelijke Mens, die Ezechiel door de geopende hemel had aanschouwd en die aan Jacob als Here in den Hoge verschenen was (1:51). In vs. 12 spreekt hij van hen, die *in de Naam van de „Logos" geloven*, d.w.z. die geloven, dat degene, die als ὁ λόγος of memra op eerbiedige en omschrijvende wijze wordt aangeduid, inderdaad de Naam des Heren, de šem Jahweh, van God ontvangen had en daarom als zijn wezensopenbaring in wezen God is. Deze uitdrukking veronderstelt, dat de implicaties van de titel ὁ λόγος bij de lezers bekend waren.

En zo wordt het dan ook duidelijk, welke associaties bepaalde lezers moeten hebben gehad bij het vernemen dat de Logos ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν. In de Psalmen van Salomo (7:6) werd gezegd, dat „wij erbarming zouden vinden als de Naam Gods onder ons woont": dat was thans, in de meest pregnante zin vervuld: Tὸ ὄνομα ἐσκηνωσεν ἐν ἡμῖν, de šem werd basar. Dit alles veronderstelt de thematiek van de Naam, de identiteit van de Logos met de Naam. Wellicht werd reeds in de kring van Johannes de Doper de Messias met de titel memra geëerd.

Samenvatting

Het komt mij dus voor, dat het probleem van Johannes en de Gnosis in de laatste jaren in een geheel ander licht is gekomen. Enerzijds hebben de vondsten bij de Dode Zee aangetoond, dat het Johannesevangelie moet verstaan worden in het perspectief der Joodse praegnosis. De rollen van de „Essenen" vertellen ons echter bitter weinig over de praeëxistente Messias, die toch volgens het Vierde Evangelie door Johannes de Doper geleerd moet zijn. Het Evangelie der Waarheid komt deze lacune enigszins aanvullen. Wanneer men de speculaties over de Naam in dit geschrift combineert met de gegevens over het esoterische Jodendom en over de voorchristelijke secte der Maghariërs, wier boeken gevonden werden in een grot, blijkt het, dat deze gegevens vergelijkingsmateriaal bieden voor de Christologie van het Vierde Evangelie.

Het is dus blijkbaar in het geheel niet onjoods, wanneer het Vierde

Evangelie de Godmens leert. Alle verwijzingen naar Iran, de Gnosis of de Griekse filosofie zijn uitvluchten. Wanneer men eenmaal zegt, dat de Messias enerzijds de goddelijke Adam is van Ez. 1:26, anderzijds de drager is van de Naam (en dus Here), erkent men de goddelijkheid van den Christus. En het is niet in te zien, hoe het kerkelijk dogma wezenlijk te kort deed aan het kerygma van het Vierde Evangelie, dat zo nauw samen blijkt te hangen met de Messiasverwachting van het Joodse Volk. Jezus van Nazareth is de Wezensopenbaring Gods; de apostel, bekende van de hogepriester en leerling van de Doper, vertrouwd met de taal der rabbijnen en ingeleid in de bevindingen der gezelschappen, zegt het in de tale Kanaäns, de Kerk der Vaderen vertaalde het in het Grieks en het zal gezongen worden, zolang een hart gedrongen wordt tot belijden.

PLAATS EN BETEKENIS VAN DE WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST BINNEN DE THEOLOGIE

DOOR

H. DE VOS

Groningen

Men kan moeilijk ontkennen, dat de plaats en de betekenis van de wijsbegeerte van de godsdienst binnen de theologie omstreden zijn, wanneer men er althans nog over strijdt. Het is immers niet voor bestrijding vatbaar, dat voor vele theologen het vak in het geheel geen betekenis meer heeft. Het staat, zacht gezegd, niet in hoge ere en het aantal beoefenaren, met name in Duitsland, waar het eens druk beoefend werd, is uiterst gering. Nu moet erkend worden, dat het een groot aantal problemen oproept. Dit is geen wonder; elk van de in de titel van dit opstel genoemde termen zit op zichzelf reeds vol problemen. Object en methode zowel der wijsbegeerte als der theologie staan geenszins vast, terwijl het een open vraag is, wat men onder godsdienst heeft te verstaan, ja, of men wel van godsdienst in het algemeen mag spreken. Hoeveel te meer moet de verbinding van de drie grootheden dan wel vragen oproepen. Dit maakt, dat zelfs het maken van een begin met de behandeling van het onderwerp in de titel van het opstel aangeduid een hachelijke onderneming is.

Om toch een begin te maken, is het nodig, aan te geven, wat onder de drie in de titel genoemde en met elkaar in verbinding gebrachte grootheden moet worden verstaan. Er zal, zoal geen definitie, dan toch een omschrijving van de gebruikte begrippen gegeven moeten worden. Nu schuilt in een dergelijk doen een groot gevaar; de kans is groot, dat de omschrijving minder bepaald wordt door de aard van het te omschrijven object dan door de meningen en theorieën van degene, die de omschrijving geeft. Deze laatste maken dan uit, wat in de omschrijving opgenomen, wat weggelaten en hoe het opgenomene aangeduid zal worden. Het is duidelijk, dat men op deze wijze de probleemstelling op ontoelaatbare wijze vereenvoudigt en zelfs scheef trekt. Daardoor echter heeft men zich de oplossing van de gestelde problemen te gemakkelijk gemaakt, en zelfs in het geheel geen oplossing gegeven. Een theorie toch dient om de feiten te verklaren en wel zoveel mogelijk alle in aanmerking komende feiten. Een feit, dat men eenmaal door zijn omschrijving uitgesloten

heeft, keert niet terug, terwijl een ten onrechte opgenomen of een onjuist weergegeven feit de theorie vervalst. Het komt er dus op aan, het subjectief element in de omschrijving tot het minimum te beperken. Geheel is het gesignaleerde gevaar nooit te vermijden, maar een poging moet gewaagd worden; men moet nu eenmaal ergens beginnen. Bovendien geldt ook in dit opzicht een gewaarschuwd man voor twee. Ik meen, dat wij het veiligst doen, door het uitgangspunt te nemen in wat algemeen onder de besproken begrippen verstaan wordt. Men zou dit de empirische of de fenomenologische methode kunnen noemen, wanneer deze termen niet ietwat zwaar klonken. Dat de zaken niet zo eenvoudig liggen, als het nu een ogenblik voorgesteld wordt, weet ik – maar zie boven. In elk geval wordt op deze wijze voorkomen, dat men een eigengemaakt begrip van de verschijnselen aan zijn beschouwingen ten grondslag legt, een fout, waaraan men zich maar al te dikwijls heeft schuldig gemaakt; de theologen hebben vaak van de filosofie een wonderlijk beeld gegeven, terwijl de filosofen van de godsdienst een voorstelling gaven, die wel in hun stelsel paste, maar niet met de realiteit klopte.

De wijsbegeerte dan, om daarmee te beginnen, wil een wereldbeschouwing geven, waarbij onder wereld verstaan wordt het geheel der ervaarbare werkelijkheid; er is dus een mensbeschouwing en ook een levensbeschouwing in opgesloten. Daarmee is gezegd, dat de filosofie een antwoord tracht te geven op de diepste en laatste vragen van wereld en leven, dus op die naar de eigenlijke werkelijkheid, naar het wezen van de mens, het doel van zijn bestaan, de grenzen van zijn kennis, enz. Dat niet in elk filosofisch stelsel alle vragen aan de orde komen, doet in dit verband, waar wij over filosofie in het algemeen spreken, niet ter zake. Kenmerkend voor de wijsbegeerte is derhalve, dat zij zich beperkt tot de vragen, die deze wereld en die het leven in deze wereld oproepen; zij wil deze wereld verklaren op grond van wat zij aan deze wereld opmerkt. Zeker wordt in de filosofie meermalen gesproken over God, maar dan steeds op grond van wat men in en aan de wereld opmerkt, zodat men tot God komt op grond van empirische gegevens, terwijl God ook min of meer verbonden blijft met de empirische wereld. In elk geval gaat de wijsbegeerte empirisch te werk. Men moet deze uitspraak evenwel goed verstaan; zij betekent niet, dat de filosofie zich bepaalt tot datgene, wat in de zintuigelijke ervaring gegeven is. Wanneer dat het geval was, zou b.v. een filosofie van

de kunst onmogelijk zijn. Bedoeld is alleen, dat de wijsbegeerte uitgaat van verschijnselen, die in de empirische werkelijkheid aangetroffen worden. Zij deelt dus haar uitgangspunt met de wetenschap. Beide is het er om te doen, de waarheid omtrent de werkelijkheid te weten te komen, uitgaande van die werkelijkheid. De filosofie deelt nog een overtuiging met de wetenschap, nl. dat het doel slechts bereikt kan worden door de gegevens der ervaring denkend te verwerken. Dit betekent geen rationalisme, zo min als zo pas van empirisme gesproken mocht worden. De wijsbegeerte wil uitgaan van de ervaring, maar zij wil deze ervaring verklaren. Verklaren kan men haar niet, zonder haar te boven te gaan en dit geschiedt door het denken.

Aan een definitie van de godsdienst zal ik mij niet wagen; zij is voor ons doel ook niet nodig. Het is voldoende, enkele kenmerken aan te geven, die voor de religie constituerend zijn. Het zijn er voornamelijk drie. In de godsdienst weet de mens van een heilige werkelijkheid, die macht is. Het gaat in de godsdienst dus in de eerste plaats om een werkelijkheid, d.w.z. dat datgene, waarop de mens in de godsdienst gericht is, door hem niet wordt beschouwd als een projectie van zijn eigen geest, maar als zijnde onafhankelijk van hem, als iets, dat dus echt tegenover hem staat. Verder is het een macht, d.w.z. dat de werkelijkheid, waarover gesproken werd, inderdaad werkt, invloed uitoefent, geen statisch zijn, maar dynamische werkelijkheid is. Deze macht is zelfs overmacht; tegenover haar is alles wat bestaat, machteloos, ook de mens. Zij is de eigenlijk bewegende macht. Daaruit blijkt reeds, dat zij anders is, dan al het andere, dat bestaat. Dit geheel anders-zijn wordt uitgedrukt door het begrip heilig. Daarmee wordt tot uitdrukking gebracht, dat het object der religie totaal anders is, dan alles, wat bestaat. Het is èn als macht, èn als werkelijkheid volstrekt anders, dan wat wij verder macht en werkelijkheid noemen. Het vormt de eigenlijke werkelijkheid, waar tegenover de gewone werkelijkheid onwerkelijk wordt. Het is tevens oneindig veel waardevoller, ja de eigenlijk waardevolle werkelijkheid. Toch staat de goddelijke niet los van de empirische werkelijkheid. Zij is op een of andere wijze de grond van deze werkelijkheid, zodat deze niet zou bestaan, of althans geen bestand zou hebben zonder haar, of op zijn minst geheel anders zou zijn, dan zij is. Doordat het object der religie zo geheel anders is dan alle andere objecten der kennis, kan het ook alleen op bizondere wijze gekend worden. De mens kan van deze heilige macht en werkelijkheid niet uit zichzelf weten, de kennis ervan moet hem medegedeeld, geopen-

baard worden. Dat hiertoe een bizondere habitus van de mens vereist wordt, behoeft geen betoog. Ik meen, dat hiermee het verschijnsel godsdienst voldoende aangeduid is. Over de waarde ervan laat ik mij niet uit en evenmin over de verhouding van de religie in het algemeen tot het christelijk geloof; dit alles zal nog nader ter sprake komen. Dat de omschrijving vrij algemeen is worde grif toegegeven, maar zij is voor het doel, dat ons gesteld is, meen ik, voldoende.

Dat het niet eenvoudig is, een algemeen aanvaarde omschrijving van de theologie te geven, behoef ik waarlijk niet op te merken. Ik waag het toch maar, een groot aantal problemen aan de kant te vegen en te stellen, dat theologie is de methodische doordenking van het christelijk geloof. Men mag voor mijn part ook wel spreken van een wetenschappelijke doordenking. Wetenschap toch is de redelijke doordenking van wat in de ervaring gegeven is, waarbij de drijfveer is de waarheidsliefde en zo gezien valt ook de theologie onder de wetenschap. Dat de ervaring, waar zij van uitgaat, van bizondere aard is, kan niet als een bezwaar tegen haar worden aangevoerd; zij deelt deze eigenaardigheid met b.v. de kunstwetenschap. Wij zijn immers juist uitgegaan van een ruim begrip van ervaring.

Met het bovenstaande is getracht aan te duiden, wat wij onder wijsbegeerte, godsdienst en theologie hebben te verstaan. Nu dienen de verbindingslijnen tussen de min of meer omschreven grootheden getrokken te worden. Daarmee beginnen de moeilijkheden echter pas recht. In den beginne zijn zij nog niet al te groot. De verhouding tussen wijsbegeerte en godsdienst lijkt aanvankelijk vrij eenvoudig te zijn. De eerste bemoeit zich immers met de empirische, de laatste met de transcendente werkelijkheid. De filosofie treft daarbij ook de godsdienst aan, als empirisch verschijnsel, maar waarom zou zij deze niet als zodanig onderzoeken? Zij kan vragen naar wat godsdienst eigenlijk of naar zijn wezen is en zij kan het verschijnsel godsdienst afgrenzen tegen verwante verschijnselen en zowel naar verschil als naar overeenkomst vragen. Zolang de filosofie fenomenologisch te werk gaat, rijzen er geen grote moeilijkheden. Deze ontstaan, wanneer het blijkt, dat ook de filosofie er niet aan ontkomt, zich in te laten met vragen, die de transcendente werkelijkheid betreffen en daar uitspraken over doet. Zij behoeft niet expressis verbis tot dergelijke uitspraken te komen; zij kan ook onuitgesproken onderstellingen bevatten, die van godsdienstige aard zijn. Wij zullen nog zien, dat dit

zelfs regelmatig het geval is. De godsdienst van zijn kant veroorzaakt echter eveneens moeilijkheden, doordat hij zich ook uitlaat over de empirische werkelijkheid. In de godsdienst komen uitspraken voor over de wereld en de mens, de natuur en de cultuur. Op deze wijze moet wel de vraag rijzen naar de verhouding van de filosofische en de godsdienstige uitspraken. Deze vraag wordt te klemmender, doordat beide soorten van uitspraken er aanspraak op maken, waar te zijn. Vanzelf zal de vraag opkomen, welke van beide waarheden moet prevaleren, wanneer zij met elkaar in botsing komen, ja reeds, hoe zij met elkaar verenigd kunnen worden, wanneer zij niet met elkaar in strijd komen.

Groter nog worden de moeilijkheden, wanneer de theologie in het spel komt. Nu kan men zeker niet langer fenomenologisch te werk gaan. De theologie kiest positie en poneert, dat zij de waarheid omtrent God en daarmee ook over de wereld en de mens kent. De vraag rijst dan vanzelf naar de verhouding tot de andere godsdiensten, de godsdienstige elementen in de filosofie inbegrepen. Daarmee is echter tevens het probleem van de verhouding van godsdienst en wijsbegeerte, van geloof en wetenschap, rede en openbaring gesteld, of hoe deze ,,Vexierprobleme" van het godsdienstig denken aangeduid mogen worden. Hebben zij iets met elkaar te maken of niet? Staan zij los van elkaar of zelfs tegenover elkaar? Als zij al iets met elkaar uit te staan hebben, in welk opzicht? Bevat de godsdienst bruikbare elementen voor de wijsbegeerte? Is het omgekeerde het geval? Kunnen zij iets van elkaar leren? Er zijn op deze en dergelijke vragen zeer verschillende antwoorden gegeven. Ik wil hen niet alle noemen, laat staan op hun verdienste of tekort onderzoeken. Ik vrees, dat alle boeken niet voldoende zouden zijn, de verschillende antwoorden te bespreken. Liever wil ik mijn antwoord op de gestelde vragen geven. Ik zal dat doen, door aan te geven, wat naar mijn mening de zin en de betekenis van de wijsbegeerte van de godsdienst binnen het raam van de theologie kunnen zijn. Daarbij wil ik dit raam niet al te krap spannen. Weliswaar houd ik eraan vast, dat theologie de methodische doordenking van het christelijk geloof is, maar ik weet ook, dat de theologie niet opgaat in dogmatiek. Zij omvat een groot aantal vakken meer. Het zou daarom onjuist zijn, alleen de verhouding van de wijsbegeerte van de godsdienst en de dogmatiek te onderzoeken. Het zou wel eens kunnen zijn, dat de godsdienstwijsbegeerte aan de theoloog nog andere diensten zou kunnen bewijzen, dan alleen aan zijn dogmatiek.

De eerste taak dan van de wijsbegeerte van de godsdienst zou ik de kritische willen noemen. Zij zal kritisch te werk moeten gaan en wel in meer dan een opzicht. Zij zal het religieuze moeten scheiden of schiften van het niet-religieuze. Daartoe zal zij eerst moeten uitmaken, wat godsdienst is. De allereerste taak derhalve van de godsdienstwijsbegeerte is de bepaling van het wezen van de godsdienst. Daarna kan zij de godsdienst afgrenzen tegen andere verschijnselen, die er een zekere overeenkomst mee hebben, zoals kunst, zedelijkheid, wetenschap, enz. Belangrijker echter is, dat nu ook allerlei pseudo-religieuze verschijnselen kunnen worden opgespoord en aangewezen. Onze cultuur toch is vol van pseudo-religie, heidendom, of hoe men het maar wil noemen. Door het wegvallen in brede kring van de echte godsdienst is een vacuüm ontstaan, dat opgevuld wil worden. Het blijkt, dat de mens zo is, dat hij niet volstrekt zonder godsdienst kan zijn. Wanneer hij niet meer in God gelooft, dan gaat hij afgoden vormen, d.w.z. dat hij aardse grootheden gaat verabsoluteren. Wij hebben dit heel duidelijk gezien in het nationaalsocialisme en het communisme; wij zien het in allerlei vormen van modern nationalisme, enz. Misschien tekent zich op het ogenblik de idoolvorming in onze omgeving niet zo duidelijk af, maar zij is toch wel voorhanden en dient gesignaleerd te worden. Zij houdt slechts op daar, waar in niets meer geloofd wordt, dus waar het nihilisme heerst, maar het is de vraag, of het echte nihilisme wel een veel voorkomend verschijnsel is. Trouwens, ook het nihilisme kan en zal vaak nog een religieus karakter aannemen, daar nl., waar het niets nog verabsoluteerd wordt. Het is ook theologisch belangrijk, dat de afgoden als zodanig ontmaskerd worden; het is zelfs praktisch-theologisch van belang. Wanneer de afgoden ontmaskerd zijn, komt er althans ruimte voor de aandacht voor echte religie. Het is derhalve ook een zaak van pastorale zorg, acht te slaan op alle verschijnselen van pseudo-religieuze aard en deze te signaleren, zo goed als het ook een aangelegenheid voor zielszorg is, pseudo-religies, die zich voor echte godsdienst uitgeven, te ontmaskeren. Theologisch-wijsgerige bezinning kan hier van grote betekenis zijn. Zeker, ik weet zeer wel, dat men de betekenis van redelijk inzicht niet moet overschatten. Ik meen evenwel, dat er geen enkele reden is, de betekenis van de rede te minimaliseren. Wij hebben gezien, waartoe irrationalisme kan leiden. Bovendien en vooral moet in dit verband opgemerkt worden, dat de christen de rede toch ook zal beschouwen als een gave van God, die hem gegeven

is, om goed te gebruiken en die niet geminacht behoort te worden.

De kritische taak van de wijsbegeerte van de godsdienst is met het boven gezegde niet uitgeput. Zij heeft, zo zagen wij, tot taak, de religieuze elementen, zowel als de pseudo-religieuze op te sporen in alle andere verschijnselen, die daartoe aanleiding geven. Zij zal daartoe haar aandacht ook moeten richten op de filosofie. Wij zagen immers reeds, dat deze meermalen ook uitspraken doet over de transcendente werkelijkheid en zich dus op het gebied gaat begeven, waarop ook de godsdienst zich beweegt. Dat de wijsbegeerte op haar wijze tot deze uitspraken komt, doet in dit verband niet ter zake. Wij krijgen te maken met tweeërlei godsdienstige oordelen en deze dienen met elkaar vergeleken te worden. Aan welke van beide de voorkeur zal worden gegeven, hangt natuurlijk van het standpunt van de beoordelaar af. Het is duidelijk, dat de godsdienstige mens zijn waarheid laat prevaleren; hij heeft ook wel enig recht, dit te doen. Bij nadere beschouwing toch moet argwaan rijzen, of de godsdienstige uitspraken, die de filosofie doet, wel louter langs de weg der redenering verkregen zijn en of niet irrationele overwegingen meegesproken en wellicht zelfs de doorslag gegeven hebben. Aan de religie van de wijsbegeerte m.a.w. ligt meermalen en waarschijnlijk zelfs steeds een overtuiging ten grondslag. Men kan in dit verband spreken van een geloof, dit laatste woord dan niet in specifiek christelijke, maar in ruimere zin verstaan. Het is duidelijk, dat aan de grote filosofische systemen religieuze overtuigingen ten grondslag liggen. Daaraan ontlenen zij juist hun overtuigingskracht voor hun aanhangers, maar dat maakt ook, dat anderen deze filosofie verwerpen. Dit alles geschiedt waarlijk niet alleen of zelfs in de eerste plaats op redelijke gronden. Zelfs een filosofie, die het bestaan van God ontkent, of die alleen maar beweert, dat God, als hij bestaat, onkenbaar is, doet nog een godsdienstige uitspraak.

Daar komt nog iets bij. Ik wees er reeds op, dat de wijsbegeerte ook onuitgesproken godsdienstige vooronderstellingen kan bevatten. Op zijn minst zal zij op vooronderstellingen rusten, die nauw de godsdienstige raken, b.v. die over de mens. Het is bij een enigszins nauwkeurig onderzoek van de onderstellingen, waarop een wijsbegeerte rust, al heel spoedig duidelijk, dat zij inderdaad alle aan de godsdienst raken en zelfs gewoonlijk op zijn gebied komen. Elke filosofie toch berust op bepaalde uitgesproken en nog vaker onuitgesproken vooronderstellingen. Als voorbeeld kan zeer goed de wijsbegeerte van Kant dienen. Het is duidelijk, dat deze berust op

bepaalde vooronderstellingen. Kant gaat er van uit, dat de mens tot kennen in staat is en eveneens, dat hij zedelijk kan handelen. Verder, dat de mens aan het absolute raakt en er zelfs via de zedelijke daad in doordringt. In dit alles zijn zeer bepaalde overtuigingen over de mens, wat hij kan kennen, wat hij kan doen, wat hij mag hopen, enz. opgesloten. Hetzelfde is het geval bij alle filosofieën en dit kan ook moeilijk anders. De filosofie toch raakt aan laatste vragen en deze zijn steeds van godsdienstige aard, of wijzen er op zijn minst heen. Dit blijkt op elk onderdeel. Men denke b.v. aan een wijsgerig vak als de kennistheorie. Aanvankelijk kan het lijken, alsof dit weinig met de godsdienst te maken heeft. Toch wordt al spoedig duidelijk, dat dit slechts schijn is. Kennis toch is een relatie tussen de mens en een gekend object. Zij is dus steeds menselijke kennis, maar dan moet noodzakelijk de vraag rijzen, wie deze mens is, die kent. Dan komt echter een volgend probleem op, nl., of de mens uit zichzelf kan worden verstaan, of dat hij boven zichzelf uitwijst en dan niet alleen naar de wereld, maar ook en vooral naar datgene, wat de wereld nog principieel te boven gaat, dus naar het transcendente en absolute. Hiermee zijn wij evenwel bij godsdienstige vragen aangekomen. Zo gaat het met elk wijsgerig probleem, dat men aansnijdt; men komt steeds bij godsdienstige onderstellingen uit. Het is een taak van de filosofie zelf, deze onderstellingen van zichzelf en van anderen bewust te maken. Voorzover zij van godsdienstige aard zijn, en dat zijn zij grotendeels, heeft ook en vooral de theologie hier een belangrijke taak, die zij volbrengt door middel van de wijsbegeerte van de godsdienst. Deze toch heeft zich een gescherpte zin verworven voor de achtergronden der wijsbegeerte. Een belangrijke taak van deze discipline is derhalve na te gaan, welke de godsdienst der wijsbegeerte is. Het is een deel van de kritische taak, die zij heeft te vervullen. Men zou wat onvriendelijk kunnen spreken van een ontmaskerende taak. Op deze wijze immers wordt ontmaskerd als irrationele overtuiging, wat zich uitgeeft voor redelijk gefundeerd oordeel. Daarmee is een dergelijk oordeel niet voor minderwaardig of zelfs waardeloos verklaard; het tegendeel kan het geval zijn. Er is alleen een dienst bewezen aan waarheid en zuiverheid. Bovendien is nog weer eens aangetoond, dat de godsdienst schier overal aanwezig is, ook waar men hem niet zou zoeken. Ten slotte is het van belang, dat men kan aantonen, dat de tegenstelling tussen wijsbegeerte en godsdienst niet een is van redelijkheid en irrationeel geloof, maar dat hier geloof staat tegenover geloof.

Er rijzen nu echter onmiddellijk een tweetal nauw met elkaar samenhangende problemen. Het eerste is dat van godsdienst en christelijk geloof. Er is telkens gesproken van godsdienst in het algemeen, maar het is de vraag, of dit wel juist is. In de kring der theologen wordt deze vraag wel ontkennend beantwoord. Men stelt de verhouding tussen beide grootheden dan zo, dat alleen het christelijk geloof berust op openbaring, terwijl de godsdienst een projectie van de menselijke geest is, een zeer sublieme projectie misschien, maar dan toch een projectie. Daarmee zou tevens het christendom buiten het begrip godsdienst vallen, althans het christendom in zijn zuivere vorm. Ik ben mij bewust, dat hier inderdaad problemen liggen, die niet gemakkelijk op te lossen zijn. Zij zijn zelfs in het geheel niet op te lossen, althans niet langs redelijke weg. Op dit gebied valt niets in strikte zin te bewijzen en kan men alleen op bepaalde gronden een standpunt meer of minder waarschijnlijk en dus aannemelijk maken. Ik meen dan, dat de genoemde volstrekte tegenstelling niet gemaakt kan worden. Het is reeds geen sterke positie, wanneer men de waarheid opeist voor het christelijk geloof en al het andere, wat er aan godsdienst aanwezig is, voor illusie verklaart. De buitenstaander zal vragen, met welk recht deze bewering gedaan wordt. Hij zal ook vragen, welk van de vele bestaande christelijke geloven men op het oog heeft. Bovendien plegen scepsis en kritiek niet halt te houden voor bordjes „verboden toegang." Dit zijn echter geen principiële overwegingen. Evenmin principieel, maar toch wel te memoreren, is de gedachte, dat het de indruk moet maken, dat het christendom klaarblijkelijk niet sterk staat, wanneer het alleen kan zegevieren door zijn tegenstanders voor niet veel zaaks te verklaren. Wij willen echter als christen-theologen onze positie bepalen vanuit ons christelijk geloof. De vraag is nu, of dit inderdaad de aangegeven stelling in zich sluit. Wij zullen ons daarbij willen gronden op de Bijbel. De moeilijkheid is echter, dat de Bijbel in dit opzicht geen duidelijk geluid laat horen. De verschillende exegeten toch zijn het in dit opzicht niet met elkaar eens. Als leek kan men dus niet veel anders doen, dan zo goed mogelijk zijn gronden aangeven voor het antwoord, dat men op de gestelde vraag geeft. Ik noem enkele van deze gronden. Om te beginnen blijkt bij een nader onderzoek, dat er formeel toch een grote gelijkenis is tussen het christendom en de andere godsdiensten, waarbij ik het begrip van christendom niet in denigrerende zin versta, maar als synoniem met christelijk geloof. Men kan verder bezwaarlijk ontkennen, dat de godsdienst buiten het

christendom tot zeer verheven en diepzinnige inzichten zijn gekomen, die ook het levensgedrag op bewonderenswaardige wijze hebben beïnvloed. Er mag hier meermalen van een benadering van de christelijke waarheid worden gesproken. Deze feiten zijn niet weg te redeneren, maar roepen om een verklaring. Ten slotte lijdt de projectie-theorie in het algemeen aan het euvel, dat zij onderstelt, wat zij bewijzen wil. De vraag moet immers wel opkomen, hoe de mens er toe komt, zijn wensen en verlangens te projecteren in een transcendente ruimte. Op zijn minst moet er in de mens iets aanwezig zijn, dat hem weet doet hebben van een transcendente ruimte. Trouwens de klaarblijkelijk noodwendige vorming van afgoden wijst in dezelfde richting. De mens kan klaarblijkelijk niet van God loskomen; hij kan zijn afkomst niet verloochenen. Is het dan aan te nemen, dat God hem volledig in het duister laat? Zeker kan de mens uit eigen kracht God niet kennen, maar is de gedachte van een algemene openbaring en dus ook van een algemene genade iets, dat buiten de bijbelse openbaring valt? Ik meen van niet, ook al weet ik van de moeilijkheden, die deze gedachte in zich draagt. Ik meen toch, dat wij aan deze of een dergelijke gedachte niet ontkomen.

Een tweede probleem, dat in dit verband besproken moet worden, is dat van de verhouding van de godsdienst tot de godsdienstige elementen in de wijsbegeerte. Wij hebben gezien, dat elke wijsbegeerte min of meer godsdienstige elementen bevat. Nu mogen deze voor een belangrijk deel berusten op overtuiging, wil men, op geloof, dus in elk geval op irrationele grond, zij willen toch het resultaat zijn van logische redenering, terwijl ook niet ontkend kan worden, dat er rationele factoren in meespelen. Bovendien behoeft in dit verband het begrip rede niet versmald te worden tot verstand; men kan er ook het geheel van de menselijke vermogens onder verstaan. De vraag loopt dus uit op die naar de mogelijkheid van de mens, uit eigen krachten tot God op te klimmen. Wij staan hier voor de vraag van de natuurlijke theologie. Het is overbekend, dat deze tegenwoordig niet hoog in koers staat. Zij valt onder het oordeel over de godsdienst in het algemeen, waarover boven gesproken werd. Dat de mens dan ook nog uit kracht van zijn rede tot God op zou kunnen klimmen, wordt ten enenmale verworpen. Zelfs al zou de mens op deze wijze tot zoiets als een godsbegrip komen, dan, zo zegt men, heeft dit bizonder weinig te maken met de God van het christelijk geloof. Bovendien meent men de kantiaanse kennistheorie aan zijn

zijde te hebben, niet ten onrechte, en gevoelt men zich dus ook nog in goed wijsgerig gezelschap.

Het is geenszins mijn bedoeling, nu uit een soort van wijsgerige reactie te gaan betogen, dat de mens uit zichzelf wel tot de God van de Bijbel op kan klimmen; wij kennen deze God inderdaad alleen door openbaring. Het is echter voor mij de vraag, of de mens uit zichzelf in het geheel niets van God kan kennen, en of derhalve de gehele leer van de natuurlijke theologie en godsdienst uit den boze is. Met een beroep op de kantiaanse kennistheorie dient men voorzichtig te zijn. Met alle waardering voor Kant mag toch wel gezegd worden, dat zijn filosofie niet zo heel veel aanhangers meer vindt en dat met name zijn kennistheorie voor andere, meer realistische plaats heeft moeten maken. Deze kennistheorie hangt met het geheel van zijn stelsel samen, terwijl zij zelf ook nog weer een samenhangend geheel is, zodat men niet een klein deel kan aanvaarden en de rest verwerpen. Verder moet erkend worden, dat in verschillende wijsgerige stelsels godsdienstige inzichten van hoog gehalte voorkomen. Tot een principiële uitspraak in dezen kan men echter slechts komen, wanneer men nagaat, op welke onderstellingen de natuurlijke theologie berust. Zij steunt voornamelijk op twee gedachten, nl. dat in de wereld voldoende aanwijzingen te vinden zijn voor de gedachte, dat deze rust in een goddelijke grond en vervolgens, dat de mens krachtens zijn natuurlijke vermogens in staat is, uit deze gegevens tot het bestaan van deze goddelijke grond te besluiten. De eerste stelling laat zich verdedigen op grond van het geschapen-zijn van de wereld door God. Dit moet toch sporen in de wereld hebben achtergelaten, tenzij men een kosmische zondeval meent te moeten aannemen, zodat ook de laatste tekenen van de schepping door God zijn vernietigd, iets, wat zelden verdedigd wordt bij mijn weten. Trouwens, een dergelijke stelling laat zich ook moeilijk verenigen met de leerstukken van de voorzienigheid Gods en van de onderhouding der wereld door God. Ik weet, dat deze niet bepaald in het middelpunt van de theologische bezinning staan en dat dit ook wel begrijpelijk is, maar dit neemt niet weg, dat deze toch een zeer wezenlijk bestanddeel van het kerugma uitmaken. Het kan dan evenwel niet anders, of reeds de meer dan gewoon nadenkende mens moet op de tekenen van Gods werkzaamheid in de wereld stuiten. Hij ontvangt bepaalde indrukken, die in de natuurlijke theologie min of meer gerationaliseerd worden.

Moeilijker staat het met de tweede onderstelling, die aangaande de mens en zijn verdorvenheid. Denkbaar is, dat de mens door de

zonde zo volkomen is bedorven, dat van enige kennis van God door hem zelf geen sprake meer kan zijn, ja dat hij de mogelijkheden, die er in dit opzicht nog zijn, verkeerd gebruikt, door zich afgoden te scheppen naar zijn eigen beeld en gelijkenis. De vraag is voor mij, of wij dit werkelijk kunnen volhouden. Wij kunnen zeker niet volhouden, dat de mens geen enkel besef van goed en kwaad meer overgehouden heeft; er is ongetwijfeld een natuurlijke zedelijkheid. Het komt mij toch wat ongerijmd voor, dat dan wel elke notie van God verloren zou zijn gegaan. Het is bovendien niet wel in te zien, waarom God niet van de natuurlijke en dat is in dit geval de redelijke en voor mijn part zelfs verstandelijke vermogens van de mens gebruik zou kunnen en willen maken om iets van zich te doen kennen. God is waarlijk wel in staat, iemand door redelijke argumenten te overtuigen, als Hij dat wil. Nu behoeft men mij werkelijk niet tegen te werpen, dat de God, die de mens op deze wijze leert kennen, niet de God van het christelijk geloof is, of in dit verband beter gezegd, dat men op deze wijze niet komt tot de volledige Godskennis; het lijkt er niet op. Ik ben zelfs gaarne bereid, toe te geven, dat de inhoud van de natuurlijke Godskennis dikwijls en zelfs meestal niet veel zaaks is, maar daarmee is niet gezegd, dat zij volledig waardeloos is. Zij is dat zeker niet uit pastoraal oogpunt. Zelfs nu nog kan het iemand helpen, meer open te komen voor de blijde Boodschap, wanneer hij bemerkt, dat godsdienst en wetenschap en in het bizonder wijsbegeerte niet met elkaar op gespannen voet staan. Verder kan, behalve dat dus misverstanden weggenomen worden, de betrokkene gewezen worden, in welke richting hij moet kijken. Het kan hem tot hulp zijn, wanneer hem er op gewezen wordt, dat de wereld en het leven aanwijzingen bevatten voor de werkelijkheid van een dragende goddelijke grond. Veel is het werkelijk niet, wat wij in dit opzicht kunnen doen, maar dit ontslaat ons niet van de verplichting, te doen, wat wij kunnen. Wij kunnen in het algemeen niet zo heel veel doen, om de mensen tot God te brengen, maar dit weinige zullen wij toch zo ernstig mogelijk moeten doen. In elk geval ligt hier, naar ik meen, een taak voor de wijsbegeerte van de godsdienst. Zoals gezegd werd, zal deze kritisch moeten zijn, maar dat betekent niet slechts, dat zij het onbruikbare moet uitschiften, maar ook, dat zij het goede en waardevolle moet aanwijzen en behouden.

Daarmee zijn wij reeds gekomen tot wat wij de thetische taak van de wijsbegeerte van de godsdienst zouden kunnen noemen. Op een

belangrijk onderdeel daarvan werd reeds gewezen, nl. op de bepaling van het wezen van de godsdienst. Deze taak gaat aan de kritische vooraf, omdat men pas met behulp van het wezensbegrip kan kritiseren. Daarbij zal men moeten beginnen met een bepaling van het begrip wezen. Daarna kan men tot de eigenlijke wezensbepaling van de godsdienst komen, zowel naar de kant van het religieuze object, als naar dat van het godsdienstige subject. Het goddelijke object van de religie nl. vraagt een bizondere wijze van benadering, om het te leren kennen; er is een aparte godsdienstige kennis. De bizonderheid hiervan moet in haar eigen aard worden vastgesteld. In het bizonder zal het karakter van het christelijk geloof moeten worden bepaald.

In het voorafgaande is ook reeds heengewezen naar een andere taak, nl. de bepaling van de verhouding van godsdienst en godsdiensten, in het bizonder die van het christendom en de andere godsdiensten. Waneer men de stelling heeft afgewezen, dat alle vreemde godsdiensten op dwaling zouden berusten, dan ontstaat de plicht, aan te geven, hoe dan wel de vreemde godsdiensten in hun verhouding tot het christendom te zien zijn. Het komt mij voor, dat aan de bezinning in dit opzicht in de tegenwoordige theologie wel iets ontbreekt. Men houdt zich daartoe waarschijnlijk enerzijds te druk met het eigen christelijk geloof bezig, terwijl men andererzijds even druk bezig is de vele pseudo-religies te kritizeren. Toch is het ook een taak der theologie, na te gaan, welke betekenis men in het licht van het christelijk geloof aan de vreemde godsdiensten moet toekennen, daaronder begrepen de filosofie, voorzover zij religieuze elementen bevat. Kon de beschrijving van het wezen van de godsdienst zich binnen de grenzen van de beschrijving houden en derhalve van fenomenologische aard zijn, de laatstgenoemde taak vraagt het kiezen van een positie en is dus een specifiek theologische taak.

Een belangrijk probleem is dat van de godsdienstige waarheid. Godsdienst wil waar zijn en daardoor ontstaat weer een taak voor de wijsbegeerte van de godsdienst. In de eerste plaats dient uitgemaakt te worden, wat men onder waarheid in godsdienstige en in het bizonder in christelijke zin heeft te verstaan. Gegeven het bizonder karakter van het te kennen object, gegeven dus ook het bizonder karakter van de godsdienstige kennis-relatie, zou het niet verwonderlijk zijn, wanneer ook de godsdienstige waarheid een bizonder karakter droeg. Op zichzelf behoeft dit nog niet het geval te zijn.

Er worden toch zeer verschillende objecten gekend, terwijl men niet van een verschillende waarheid in al deze gevallen zal spreken; men zal in al deze gevallen het gewone waarheidsbegrip van de adaequatio rei et intellectus gebruiken. De godsdienstige waarheid valt onder dit waarheidsbegrip, want ook de godsdienstige oordelen willen waar zijn in de gewone zin van het woord. Als de godsdienstige mens zegt, dat God liefde is, dan bedoelt hij, dat het in werkelijkheid zo is, als hij zegt, d.w.z. dat zijn voorstelling van God met de werkelijkheid Gods overeenkomt, ook al moge deze voorstelling dan verre van adequaat zijn. Wij weten echter, dat met name het bijbelse waarheidsbegrip niet in het aangeduide opgaat. Dit hangt samen met het bizondere van de bijbelse God, met het bizondere van Zijn verhouding tot de mens en met de bizondere aard van de bijbelse Godskennis. God kennen betekent in de Bijbel een veel inniger betrekking hebben tot het gekende object dan wanneer men b.v. een steen in zijn eigenaardigheid kent. Het is nu nodig, na te gaan, wat het bizondere van deze waarheid is. Dit sluit in zich het ontvouwen van een godsdienstige kennistheorie. Deze zal rekening moeten houden met de „gewone” kennistheorie, omdat immers de godsdienstige kennis en waarheid de „gewone” omvat. Er zal dus gestreefd moeten worden naar een kennisleer, die de godsdienstige omvat en daaraan volledig recht laat wedervaren. Dat daarmee het gangbare wetenschapsbegrip op de helling moet komen, is duidelijk. Het is immers nog al te vaak geheel en al georiënteerd aan de „positieve” wetenschappen, wat dikwijls zelfs betekent, de exacte wetenschappen. Men zou op goede gronden het tegendeel kunnen verdedigen, nl. dat het wetenschapsbegrip en dus ook het kennis- en het waarheidsbegrip aan het godsdienstige als het meer omvattende moet worden georiënteerd. Verondersteld is daarbij de waarheid van de godsdienst, – maar hiermee komen wij op een andere taak van de wijsbegeerte van de godsdienst.

Wij komen nu tot de vraag, of de wijsbegeerte van de godsdienst iets kan doen, om zoal niet de waarheid van de godsdienst te bewijzen, dan toch de godsdienstige overtuiging te steunen. Voor bewijzen op dit terrein zijn wij zeer huiverig geworden en terecht. Hierbij ging men meestal te werk, alsof de godsdienstige oordelen gelijk waren aan theoretische oordelen en alsof men hen op dezelfde wijze kon bewijzen. Ik zie nu nog af van het feit, dat de God, die men op deze wijze bewees, vaak weinig te maken had met de God van het geloof.

Een dergelijke poging moet wel schipbreuk lijden. Elke poging in dit opzicht zal rekening moeten houden met de bizondere aard van de godsdienstige waarheid. Van bewijzen in eigenlijke zin kan derhalve geen sprake zijn. Iets anders is, of men door redelijke betogen misschien ook een steun zou kunnen geven aan de overtuiging, dat de godsdienstige oordelen waar zijn. Men kan daartegen opmerken, dat dit een zaak van geen betekenis is, omdat de godsdienstige waarheid in zichzelf rust en geen steun van buiten nodig heeft. Op zichzelf is dit waar, maar daarmee is niet het laatste woord gezegd. Wie gelooft, is vast overtuigd van de waarheid van datgene, wat hij belijdt en heeft inderdaad geen redelijke argumenten nodig, maar elke gelovige heeft aanvechtingen van ongeloof, terwijl hij voortdurend te maken krijgt met mensen, die niet geloven en zelfs het geloof bestrijden, hetzij in zijn geheel, hetzij op bepaalde onderdelen. Nu weet ik wel, dat redelijke argumenten maar een zeer betrekkelijke waarde hebben, omdat geloof nu eenmaal een zaak is van de gehele persoon en in zeer diepe lagen van de persoonlijkheid verankerd is, in het bizonder in de wil. Het is echter al te gemakkelijk, ongeloof steeds gelijk te stellen met onwil. Op deze wijze krijgt men het beeld van de ongelovige en vooral van de ketter, dat wij maar al te goed kennen uit de kerkgeschiedenis, als de uitzonderlijk slechte mens. Achter het ongeloof moge inderdaad heel vaak zondige onwil schuilen, het is toch al te gemakkelijk, deze er steeds achter te vermoeden. Er liggen ook dikwijls onkunde, misverstand en dergelijke aan ten grondslag. Dit alles kan, met moeite misschien, maar dan toch inderdaad weggenomen worden en daarbij zijn redelijke argumenten dikwijls zeer waardevol. Ik weet, dat de mensen verschillend zijn en verschillend reageren, maar er zijn typen, die voor redelijke argumenten zeer gevoelig zijn; ik ben zelfs geneigd, redelijke argumenten vrij hoog aan te slaan. Nogmaals, wij hebben als theologen geen reden, mee te doen aan de verachting der rede, die toch ook een gave Gods is, terwijl ik de vraag herhaal, waarom God ook niet de rede, zeker niet een van Zijn geringste gaven aan de mens, zou kunnen gebruiken, om de mens tot de kennis der waarheid te brengen. Ik weet wel, dat de apologetiek niet hoog in koers staat, maar wij zullen, juist ter wille van hen, die niet geloven, bereid moeten zijn, rekenschap te geven van ons geloof. In het apostolaat is de redenering niet het een en al, maar er zullen toch woorden gesproken moeten worden en dan zullen het toch bij voorkeur verstandige woorden moeten zijn, hoe dan ook verder de verhouding tot de ander mag zijn.

Met het gezegde zijn wij echter nog slechts aan het stellen van de eigenlijke vraag toegekomen. Kan de redenerende godsdienstige mens in dit opzicht iets doen? Is een apologetiek, hoe bescheiden ook, mogelijk? Ik meen van wel. Aangezien de aanval ook in dit opzicht de beste verdediging is, zal de theoloog de aanval niet mogen nalaten. Deze is in het vorenstaande eigenlijk reeds gesteld. De ontmaskering van allerlei pseudo-religie en het aanwijzen van godsdienstige onderstellingen van zeer vele, zo niet alle wijsgerige stromingen, behoren reeds tot deze aanval. Verder zal de theoloog de onafzienbaar vele misverstanden, die aangaande de godsdienst heersen, moeten trachten weg te nemen. Hij zal echter ook de vele en dikwijls zeer boosaardige aanvallen, die op de godsdienst en in het bizonder op het christendom worden gedaan, moeten afslaan. Dat de theologen zich in dit opzicht steeds als helden gedragen, kan men moeilijk volhouden; het tegendeel is maar al te vaak het geval. Allerlei motieven zullen in deze ogenschijnlijk laffe houding meedoen, b.v. schuldbesef: de Kerk en de godsdienstige mensen zijn in het verleden dikwijls te kort geschoten en schieten nog voortdurend tekort, de waarheid en louterheid van het geloof in de praktijk te demonstreren. Verder werkt het verlangen mee, toch vooral een „modern" mens te zijn. Dan is er het begeren, te waarderen, waar met mogelijkheid maar gewaardeerd kan worden. Men wil verder het gesprek niet afbreken, zo lang dit nog maar enige mogelijkheid tot toenadering open laat. Bovendien is men uitermate bang, onverdraagzaam te zijn of zelfs maar te schijnen. Het heeft er wel eens de schijn van, dat verdraagzaamheid hierin bestaat, dat men eerbied heeft voor elke overtuiging behalve voor zijn eigen. Dit lijkt mij toch niet de juiste houding tegenover zijn overtuiging en zeker niet tegenover God, die men zegt, te belijden, terwijl er op deze wijze niet veel kans is, dat men iemand overtuigt. Ik heb wel eens de gedachte, dat met een weinig meer christelijke moed, de Kerk en de christenheid er heel wat beter voor zouden staan, dan zij doen.

Na de aanval komt echter de positieve taak, niet de waarheid van het geloof, maar wel de geloofwaardigheid ervan, weer niet te bewijzen, maar toch wel aan te tonen. De wijsbegeerte van de godsdienst zal daartoe moeten nagaan, of er in de ons omringende wereld geen aanwijzingen zijn, die het geloof voor een ernstig luisterend mens aannemelijk kunnen maken. Ik meen, dat zij inderdaad te geven zijn; God laat zijn sporen in de schepping en onderhouding der wereld achter en deze zijn voor de mens te lezen, hoe gebrekkig en moeizaam

hij dit vaak ook doet. Ik herinner aan wat ik boven over de mogelijkheid ener natuurlijke theologie heb gezegd. Het is bijna opvallend, dat de traditionele bewijzen voor het bestaan van God iets van een eerherstel beleven. Klaarblijkelijk bemerkt men aan alle kanten, niet het minst in de wetenschap, dat de wereld boven zichzelf uitwijst. Ondanks alle onvolkomenheden en verkeerdheden draagt de wereld toch een zodanig karakter, dat zij niet uit zichzelf verstaan kan worden, maar heenwijst naar een andere, transcendente, absolute werkelijkheid, die haar draagt en waaruit zij alleen verstaan kan worden. Dit geldt van alle gebieden, waarin de wereld voor ons uiteen valt, zowel voor de natuur, als voor de cultuur met haar verschillende onderdelen; het geldt eveneens voor de mens en voor hem wel zeer in het bizonder. Reeds het feit, dat hij niet kan laten, naar God te vragen en zich desnoods afgoden schept, wijst in deze richting. Geen wonder, dat het kosmologische, het fysico-teleologische, het ontologische en het bewijs e consensu gentium hernieuwde aandacht vinden. Dat de wereld ruim voldoende tekenen vertoont, die tegen het bestaan van een goddelijke macht pleiten, behoeft waarlijk niet uitvoerig betoogd te worden. Wij zullen in onze apologetiek deze kant van de ervaring alle aandacht moeten schenken. Dit zal alleen maar nuttig kunnen zijn, ten einde duidelijk te maken, over welke God wij spreken. In elk geval meen ik, dat wij, als het nodig is, mogen en moeten aanknopen, om dit zwaar belaste woord toch maar eens te gebruiken, bij de aanwijzingen voor de goddelijke werkelijkheid, die in de empirische aanwezig zijn. Ik meen, dat zij trouwens ook voor ons zelf van betekenis zijn en dat wij hen zelfs niet kunnen missen. Wij kunnen niet de wereld waarderen en wij kunnen niet de mens zelfs maar achten, wanneer zij geen waarde in zichzelf dragen. Men kan wel zeggen, dat wij de wereld en de mens moeten liefhebben, louter om Gods wil, ook als er niets beminnenswaardigs aan valt te ontdekken, en dit moge in extreme gevallen waar zijn, in het gewone leven valt een dergelijke houding niet vol te houden. Het is voor mij trouwens de vraag, of in theologische kring wel steeds recht gedaan wordt aan het christelijke liefdebegrip; Nygren heeft niet alleen gunstig gewerkt. Men behoeft waarlijk niet bevreesd te zijn, dat op deze wijze tekort gedaan wordt aan de uitzonderlijke betekenis van het christelijk geloof. Zo min het een juiste methode mag heten, de waarde van het aardse leven zo laag mogelijk te stellen, ten einde de heerlijkheid van het Koninkrijk Gods des te stralender te doen uitkomen, zo min doet men goed, de

godsdienstige noties, die de mens uit zichzelf kan verwerven te denigreren ten bate van de openbaring. De betrokkene zal op den duur zelf wel bemerken, dat het nog maar zeer vage en flauwe noties waren. Bovendien zal hij al spoedig moeten erkennen, dat hij ook deze noties niet uit zichzelf, maar van God had.

Een laatste taak bestaat in het leggen van de verbindingen tussen datgene, wat door de godsdienst over de wereld gezegd wordt en wat de wetenschap en in het algemeen de verschillende wijzen, waarop de mens uit zichzelf kennis van de wereld in de zin van de empirische werkelijkheid verkrijgt, er over zeggen. Dit laatste voeg ik toe, omdat de mens niet alleen door de wetenschap, maar eveneens langs andere weg zich kennis van de werkelijkheid verwerft, b.v. door middel van de kunst. Er kan hier gesproken worden van een integratie; de wijsgeer zal spreken van integratie van de godsdienstige gegevens in de wijsgerige, de godsdienstige mens omgekeerd van integratie van de andere gegevens in de godsdienstige als het meer omvattend geheel. In elk geval staan wij hier voor de noodzaak van de opbouw van een godsdienstige wereldbeschouwing. Ik meen nl., dat wij aan de opbouw daarvan niet ontkomen. Een integratie, als waarvan ik sprak, zal nodig zijn, tenzij men godsdienst en cultuur naast elkaar wil laten staan, waarbij dan de cultuur niet anders dan goddeloos genoemd kan worden. Ik meen, dat een dergelijk dualisme niet vol te houden is, in de praktijk niet volgehouden wordt en onchristelijk genoemd moet worden. De verhouding van christendom en cultuur is werkelijk geen eenvoudig vraagstuk en ook niet eens voor al op te lossen, maar een volstrekt dualisme is in het geheel geen oplossing. Wij kunnen en moeten zelfs van de gegevens van de andere wijzen van kennis gebruik maken, willen wij tot een beschouwing van de wereld en van de mens komen, die tot onze tijdgenoten zal spreken en waarmee te werken valt. Het is niet mijn bedoeling, een lijst te geven van problemen, die bij dit onderdeel van het vak, dat ons bezighoudt, ter sprake moeten komen. Op drie wil ik wijzen. Het komt mij voor, dat wij behoefte hebben aan een verantwoorde natuurbeschouwing. Vervolgens is er het probleem van de techniek, dat onze aandacht vraagt en niet alleen in ethisch en sociologisch, maar ook en vooral in godsdienstwijsgerig opzicht. Ten slotte noem ik het vraagstuk van geloof en geschiedenis, dat werkelijk nog niet afdoende opgelost is. Maar ik eindig; het was immers niet mijn bedoeling, een lijst van onderwerpen

op te stellen ter behandeling door vakgenoten. Ik duid slechts aan, welke taken naar mijn mening min of meer urgent zijn.

Wanneer ik de laatste zin nog eens overlees en daarbij mij het geheel van wat ik betoogd heb, voor de geest haal, dan kan ik de gedachte niet onderdrukken, dat het wel veel lijkt, maar op de keper beschouwd, niet veel om het lijf heeft. Hoeveel men ook aan de wijsbegeerte van de godsdienst opdraagt, het blijft toch maar een theologisch vak van zeer ondergeschikte betekenis en de beoefenaar ervan kan weleens de beoefenaren van de centrale vakken der theologie benijden, die met hun arbeid zoveel dichter staan bij de wezenlijke aangelegenheden van de godsdienst. Misschien echter zullen zij een dergelijk gevoel ook wel kennen en beseffen, dat de theoloog steeds ver afblijft van de wezenlijke dingen. Hoe dit echter ook moge zijn, wij kiezen niet ons vak, maar het kiest ons en in dit vak hebben wij God te dienen. Dat heeft ook de beoefenaar van de wijsbegeerte van de godsdienst te beseffen en daarom is het een vreugdevol bedrijf, hierin te mogen arbeiden.

BIBLIOGRAFISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

HENDRIK KRAEMER, *La foi chrétienne et les religions non chrétiennes*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1956, Fr.S. 8.50.

Gedurende de winter van 1953/54 gaf prof. Kraemer een aantal colleges in Genève, die in jan. 1955 gedeeltelijk in Lausanne werden herhaald. Deze zijn, vermeerderd met een slothoofdstuk, in dit werk opgenomen. Tegelijkertijd is hiervan een sterk uitgebreide Engelse versie verschenen (Religion and the Christian faith, Lutterworthpress, London, 45sh.), die o.a. aangevuld werd met Part Two: An investigation into Indian religious thinking (Radhakrishnan) en Part Six: Contemporary questions for the christian faith, waarin hij onder meer het syncretisme behandelt en critiek levert op Tillich. De hier besproken Franse uitgave vormt echter een samenhangend geheel.

Dit werk vormt in vele opzichten een vervolg op „The christian message in a non-christian world'' van 1938; het onderwerp is hetzelfde, maar het werd nu op een geheel andere wijze behandeld en met allerlei critiek is rekening gehouden. Werden de religies in het eerste werk te uitsluitend als menselijke produkten beschouwd, nu legt de schr. meer de nadruk op Gods werkzaamheid en op de daarin aan te treffen sporen van openbaring, terwijl ook de bijbelse gegevens ter zake beter tot hun recht komen. Het is de bedoeling om in het licht der bijbelse openbaring de religie te bestuderen. De vraag is of de verschillende godsdiensten al dan niet, en zo ja in hoeverre, van de ontmoeting van God en mens getuigen. Het antwoord dat Kr. op deze vraag geeft, is dialectisch van aard, overeenkomstig het dialectisch karakter van de godsdienstige waarheid der Christelijke openbaring. Om dit te kunnen vinden, moet men zich niet tot de verschillende godsdiensten richten, maar tot het godsdienstig bewustzijn, zoals dit zich daarin manifesteert. De meest subtiele psychologie is echter niet in staat om tot de achtergronden hiervan door te dringen, omdat deze als alle wetenschap een immanent karakter draagt en het godsdienstig bewustzijn een transcendentale behandeling vraagt, waarbij schr. op de inhoud en de bedoeling dezer termen niet ingaat.

Hierna worden de mogelijkheden en de grenzen van de wetenschappen, die zich met de godsdienst bezighouden, onderzocht. Langs deze weg is het mogelijk om de legitimiteit aan te tonen van de theologische methode bij de bestudering van de godsdienstige verschijnselen en de verscheidenheid der godsdiensten. Een theologische interpretatie, zegt Kr., is even wetenschappelijk als iedere andere, mits zij op een methodisch en ernstig critisch onderzoek is gebaseerd. Vervolgens stelt hij een onderzoek in naar de voornaamste theologische interpretaties van de godsdienst sinds de aanvang van het Christendom tot op heden, maar alle opvattingen, met uitzondering van die van Calvijn, Luther en Hamann, lijden min of meer aan hetzelfde euvel: de afwezigheid van een integrale, bijbelse oriëntatie. Of de schr. zijn bezwaren tegen Barth zal kunnen

staande houden na de verschijning van het belangrijke, aan de V.U. te Amsterdam verdedigde proefschrift van dr. J. M. Vlijm: Het religie-begrip van Karl Barth (Uitg. van Keulen N.V. 's-Gravenhage, 1956) zal de tijd moeten leren. Het derde deel van zijn boek wijdt Kr. aan: Les données bibliques du problème de la religion et des religions. Op grond hiervan komt hij tot een aantal conclusies, die moeten dienen om al die begrippen te verhelderen, waarvan de theologen zich steeds hebben bediend om het feit van het bestaan der niet-christelijke religies te waarderen. Hieronder vallen: algemene en bijzondere openbaring, natuurlijke religie en theologie, logos spermaticos en praeparatio evangelica, continuïteit en discontinuïteit en de tolerantie.

Deze poging, zegt de schr. in zijn Epiloog, om ons onderwerp in een strikt bijbels perspectief te behandelen, heeft als eerste resultaat gehad ons in de interpretatie van het raadsel van het godsdienstig bewustzijn van de mens een diepte en een nauwkeurigheid te doen bereiken, waartoe andere methodes niet in staat zijn. Aan de andere kant heeft onze methode ons in staat gesteld om het gevaar ons aan enigerlei vorm van godsdienstfilosofie te onderschikken, te elimineren. Dit is een zeer belangrijk punt, want de meeste theologische interpretaties van de godsdienst en de godsdiensten zijn als theologie vermomde godsdienstfilosofieën.

Met de verzekering dat dit werk niets dan een poging is en als zodanig vatbaar voor critiek en bereid deze te ontvangen, besluit Kr. dit werk, waarop ongetwijfeld vele reacties zullen komen. Het is duidelijk dat aan zulk een critiek zowel de dogmenhistoricus als de Nieuw-Testamenticus deel zullen moeten nemen, maar dat toch allereerst de beoefenaar van de godsdienstgeschiedenis en de godsdienstfenomenologie de met dit werk geboden uitdaging moet aanvaarden. Het gaat er dan om of zijn pretentie dat alleen de theologische methode tenslotte naar de waarheid leidt, al dan niet aanvaardbaar is. Zulk een stoutmoedige stelling, die de meest fundamentele vragen t.a.v. de verhouding van de theologie en de wetenschap oproept, zal ongetwijfeld allerlei reactie wekken, hetgeen zeker niet in de laatste plaats de bedoeling van de schrijver zal zijn. Op de godsdienstwijsgerige problematiek, die hieraan vastzit, zal op deze plaats niet worden ingegaan, daar deze bespreking zich beperkt tot de vraag naar de verhouding van de godsdienstfenomenologie en de theologie, zoals deze in dit werk van Kr. gezien worden.

In het eerste deel: Quelques observations sur l'étude des religions, bespreekt Kr. vertegenwoordigers van de verschillende wetenschappen, die zich met de bestudering van de religies bezighouden zoals o.a. de godsdienstgeschiedenis en -fenomenologie, de ethnologie en de godsdienstwijsbegeerte, zonder hiertussen duidelijk onderscheid te maken. Hij wijst op de grote betekenis die in het algemeen de rede en de objectiviteit hier zouden hebben, terwijl ook de waardering van de godsdiensten van veel belang zou zijn. Wil men dit stellen, dan zou men toch principieel een uitzondering moeten maken voor de fenomenologie en het is deze omissie, die uitermate te betreuren valt. Voor allerlei filosofen en ethnologen mogen de bezwaren, die Kr. aanvoert ten volle gelden, voor de methode der godsdienstfenomenologie is dit zeker niet het geval.

De herinnering aan het werk van de grote fenomenoloog Kristensen had hem dan ook moeten weerhouden dit te poneren en het is lichtelijk verbijsterend dat deze naam ontbreekt waar zo vele tientallen namen van vaak onbelangrijke figuren vermeld worden. Want waar het over de ratio, de objectiviteit, de waarderende vergelijking der godsdiensten en hun absoluutheid gaat of over de evolutie, is Kristensen zonder meer het bewijs dat de fenomenologie buiten dit alles staat[1]).

Een eenvoudige bezinning op de betekenis van deze term zelf kan dit ook dadelijk aantonen: in de fenomenologie gaat het uitsluitend om *verschijnselen*, die men alleen maar kan *waarnemen* om ze te verstaan en op de meest duidelijke en evidente wijze te beschrijven. Dit doet men door zich zorgvuldig van elk oordeel te onthouden, dat nu eenmaal steeds, zonder dat men zich hiervan bewust is, in de beschrijving der waarneming tracht binnen te dringen. De directe waarneming gaat maar al te vlot over in het veralgemenende, abstraherende denken, dat het verschijnsel objectiveert en van zijn aanvankelijke zelfstandigheid berooft om tot een oordeel er over te komen. Wel is alle waarnemen een bepaalde wijze van denken en leidt het tot een bepaalde vorm van kennis, die echter allerminst begripmatig is en op objectiviteit aanspraak maakt, maar het wezen der zaak wil verstaan. En het wezen der zaak is principieel geen rationeel begrip, maar dat wat wij, fysiologisch gesproken, aan een verschijnsel juist niet zien; dit maakt het tot wat het is, zodat het een bepaalde naam draagt, die op hoorbare wijze dit wezen uitdrukt zoals het beeld, het symbool of de idee ervan dit doet op zichtbare wijze. Om dit wezen, dit onzichtbaar verband der verschijnselen, is het de fenomenologie te doen, dat alles ,,im Innersten zusammenhält" en van alles het zijn bepaalt. Dit wezen kan de mens als het immanent en heilig mysterie bij uitstek ervaren, zoals dit het geval is bij de monistisch-naturalistische godsdiensten met hun ,,godsdienstig natuurgevoel", maar men kan dit op kritische wijze ook ontkennen en als verbeelding afwijzen, hetgeen de historisch-profetische godsdiensten typeert. In dit laatste geval zal men in de regel het bestand van de structuur der verschijnselen aan de scheppende en onderhoudende macht van een geestelijk God toeschrijven, die de wereld transcendeert; dit geeft evenwel de fenomenologie geen aanleiding om hiertussen te kiezen, daar het de gelovige in beide gevallen gelijkelijk gaat om de openbaring van het ondoorgrondelijk en onuitputtelijk mysterie, dat hij op grond van een zeer verschillende geestelijke structuur zo verschillend verstaat. En geloof en openbaring zijn altijd en overal correlaat.

De mens is een dialectisch en paradoxaal wezen, die God altijd en overal kent als het mysterium tremendum et fascinans en zelf evenzeer aan de wereld participeert als deze transcendeert, haar waarneemt en over haar denkt en heerst. Juist daarom bestaat het probleem van de objectiviteit en de subjectiviteit voor de fenomenologie niet, die mens

---

[1]) Men zie o.a. in Symbool en Werkelijkheid: Schleiermacher's opvatting van godsdienstgeschiedenis (pag. 24); Over Waardering van historische gegevens (pag. 66) en De absoluutheid van het Christendom (pag. 85).

en wereld intentioneel op elkaar betrokken weet, zo min als dat van de immanentie en de transcendentie, noch dat van de vergelijkende waardering der godsdiensten. Zij onthoudt zich van elk oordeel, in het bijzonder over de religie als puur menselijke factor, en laat ook God God, d.w.z. het heilig mysterie, dat zich op enigerlei wijze aan de mens met zijn zo gevarieerde geestelijke structuur openbaart zonder hierdoor het karakter van mysterie te verliezen. Voor haar spreekt de waarde en de waarheid van elke godsdienst vanzelf, daar iedere godsdienst naar de opvatting van Kristensen voor de gelovigen een absolute betekenis heeft, die juist daarom met een andere godsdienst niet vergeleken kan worden. Al kan de fenomenoloog als een soort toegift bedenken dat inderdaad èn de natuur èn de geest ook voor de wetenschap ondoorgrondelijke mysteria zijn, die zich derhalve principieel niet bezighoudt met het wezen hiervan, doch logisch denkend zich beperkt tot een onderzoek van het enige wat hier mogelijk is: de structuur van de tot object gemaakte natuur en geest, voorzover deze dit tenminste toelaten.

In de eenheid van de zintuigelijke en geestelijke activiteiten, die wij het menselijk bewustzijn noemen, hangen het directe en concrete waarnemen en het indirecte en abstracte denken onverbrekelijk samen, zoals de gehele mens een onverbrekelijke samenhang is van lichaam en geest. En evenzo bestaat er voor het godsdienstig bewustzijn zulk een samenhang tussen het als immanent of als transcendent ervaren mysterie, die dus al evenmin gescheiden mogen worden, al zijn ze voor de goede orde te onderscheiden. En naar zulk een ordelijke onderscheiding, waarbij elk verschijnsel en elke godsdienst geheel naar zijn eigen aard tot zijn recht komt, streeft de fenomenologie, onpartijdig en onbevooroordeeld.

Deze uitweiding was noodzakelijk om enig recht aan de fenomenologie te doen wedervaren, die door Kraemer al te zeer met de godsdienstwijsbegeerte is vereenzelvigd, waardoor zij aan velerlei onbillijke en onverdiende kritiek werd blootgesteld. Dit betekent echter allerminst dat er ooit van een theologische fenomenologie sprake zou kunnen zijn, hetgeen zonder meer een contradictie is. De theologie zet immers haar oordeel voorop, daar zij van de enig ware openbaring uitgaat, nl. die van de drieënige God, en de waarheid over de mens kent, door de zonde en de verzoening bepaald. Nu zal niemand ontkennen dat ook de fenomenoloog zijn rationalistische, positivistische, idealistische e.t.t. vooronderstellingen meebrengt, omdat geen mens een tabula rasa kan zijn, maar hij heeft de plicht zich hiervan systematisch bewust te maken om ze hierdoor zo goed mogelijk uit te schakelen alvorens aan het werk te gaan. En dit impliceert een principieel andere houding dan die van de theoloog, die juist de tegengestelde verplichting heeft. Dit betekent niet dat zij elkaar niet kunnen waarderen of van elkaar niet veel kunnen leren, maar wel dat ze geheel eigen wegen gaan.

Dit alles komt zeer duidelijk aan de dag in het derde deel, waarin Kr. de bijbelse gegevens bespreekt en de interpretatie die Paulus van de Chr. openbaring geeft, geheel tot de zijne maakt. Over de bijzondere verdiensten hiervan spreken wij niet, maar wetenschappelijk gesproken verabsoluteert hij hiermede een zeer bepaalde Godsopvatting en een heel

bepaalde mensbeschouwing, die niet als de enig juiste erkend kan worden, gebaseerd als zij is op de rationalisatie van de paradijsmythe. Hier valt niet verder te discussiëren: als de schrijver op blz. 138 zegt dat de bijbelse theologie bovenal bezig is met de laatste en normatieve waarheid en de wetenschap, door de richtende macht hiervan te negeren, noodwendig tot ijdele speculaties vervalt, is de teerling geworpen. Men kan dan nog slechts afwachten in hoever déze opvatting van de bijbelse theologie door de theologen wordt aanvaard. Wie dit niet doet, zal in deze behandeling van het probleem van de verhouding van het Christelijk geloof tot de andere godsdiensten bovenal de sterk dogmatische gebondenheid vinden, waaraan zij haar pathos en bewonderenswaardige diepgang ontleent, maar die slechts voor bepaalde Christenen overtuigend kan zijn.

K. A. H. Hidding

OUDE TESTAMENT

Pius Drijvers O.C.S.O., *Over de Psalmen, een inleiding tot hun betekenis en geest.* Het Spectrum, Utrecht/Antwerpen 1956.

In heel de christelijke kerk nemen de psalmen van oudsher een vooraanstaande plaats in. Augustinus noemde ze reeds: totius ecclesiae vox una. In de R.K. kerk maakt het psalter het hoofdbestanddeel uit van het liturgisch gebed en van de getijden die dagelijks door vele priesters, regulieren en ook leken, gebeden en gezongen worden. Maar is een nader, beter verstaan van de psalmen niet vereist om ze dichter bij hoofd en hart te brengen? Vanuit deze gedachte is het boek van pater Drijvers geboren.

Het is een boeiende, heldere inleiding geworden, waarin op bekwame wijze gebruik is gemaakt van de resultaten van het moderne psalmonderzoek. Na een drietal hoofdstukken over (I) de psalmen als christelijk gebed, (II) het ontstaan van het boek der psalmen en (III) de Hebreeuwse poëzie, behandelt pater Dr. de verschillende genres en thema's (hfdst. IV–X). Zich sterk op Gunkel(-Begrich) en Weiser baserend, weet hij op gelukkige wijze de samenhang van de psalmen met de cultus aan te geven. De naar voren gebrachte thema's worden telkens aan het slot van een hoofdstuk „getransponeerd op christelijk en liturgisch plan" (p. 25). Uiteraard speelt daarbij de R.K. opvatting van liturgie en eucharistie een aanzienlijke rol. Vanuit Protestants-theologisch oogpunt zullen de formulering en redenering soms minder gelukkig, soms onjuist geacht worden. Ook exegetisch rijst in een boek als dit wel hier en daar een vraag of opmerking. Vooral menen wij echter dat met de geïntendeerde „transpositie" de eenheid van O.T. en N.T. en het getuigenis van beide aangaande de Messias onvoldoende tot uitdrukking komt. Het trof ons dan ook dat juist dàn met enige volzinnen en veel teksten wordt volstaan.

Als (populair-wetenschappelijke) inleiding tot het zo rijke boek der psalmen is het niettemin een instructief boek. Uitvoerige bijlagen met schema's der afzonderlijke psalmen, een tekst-, namen- en zakenregister maken het te meer geschikt voor persoonlijk en pastoraal gebruik.

F. van Nieuwpoort

KERKGESCHIEDENIS

Melanchthons Werke in Auswahl, VI, *Bekenntnisse und kleine Lehrschriften*, herausgegeben von ROBERT STUPPERICH, C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1955, VIII + 486 S., Ganzl. D.M. 16.80.

In deze voortreffelijk verzorgde uitgave van Melanchthons werken zijn in deel I, II/1 en II/2 reeds verschillende geschriften uit de jaren 1519–1546 alsmede de „Loci" in de edities van 1521 en 1559 verschenen (zie N.T.T., VIII, 1 en IX, 3). Thans is eerst deel VI gevolgd met geschriften uit de jaren 1540–1560. Daartoe behoort het z.g. „Corpus Doctrinae", dat in 1559 als verzamelwerk werd uitgegeven en in het keurvorstendom Saksen als officiële belijdenis gold. Het bevat, voorafgegaan door een Praefatio van Melanchthon: Apologie van de Confessio Augustana (hier niet opnieuw uitgegeven, omdat zij reeds is opgenomen in de „Bekenntnisschriften der Ev.-Luth. Kirche", 1952[2]), Confessio Aug. variata, Confessio doctrinae Saxonicarum ecclesiarum, Examen ordinandorum, Responsio de controversiis Stancari, Responsiones ad impios articulos Bavaricae inquisitiones, Refutatio erroris Serveti et Anabaptistarum (alle uit de jaren 1540–1558). Voorts vindt men in dit deel een aantal kleinere geschriften van leerstellige en polemische aard: Responsio ad Scriptum quorundam delectorum a clero secundario Coloniae Agrippinae (1543), Doctrina de poenitentia (1549), Antwort an Andr. Osiander (1552), Responsio ad criminationes Staphyli et Avii (1558), Iudicium de controversia de coena Domini (1560). Stupperich heeft al deze werken rijkelijk voorzien van verwijzingen naar bijbelplaatsen, van tekstkritische en historische notities en literatuuropgaven. Er zijn hier zelfs enige geschriften van Melanchthon opgenomen, die in het Corpus Reformatorum ontbreken.

W. F. DANKBAAR

Martini Buceri Opera Latina, Vol. XV, *De Regno Christi*, libri duo, 1550 edidit FRANÇOIS WENDEL. Presses Universitaires de France, Paris – C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1955, 340 p., Br. D.M. 23.–.

Als het eerst gereed gekomen deel in een nieuwe uitgave van de latijnse werken van Bucer is „De Regno Christi" gereed gekomen. Bucers boek verscheen posthuum in 1557 in druk, doch hij had het al in 1550, kort voor zijn dood, in manuscript aangeboden aan koning Edward VI als een programma voor de reformatie in Engeland. Prof. Wendel, kerkhistoricus te Straatsburg, uitnemend kenner der reformatie, die reeds verschillende belangrijke publikaties over Bucer en Calvijn op zijn naam heeft staan, heeft deze editie voorzien van een inleiding, waarin hij historische bijzonderheden geeft over Bucers verblijf in Engeland, een kritische beschouwing over de inhoud van „De Regno Christi" en een overzicht van de bestaande handschriften, oude drukken en vertalingen van het boek. In talrijke aantekeningen biedt hij voorts tekstkritische en bibliografische gegevens.

,,De Regno Christi" bestaat uit twee delen. In het eerste geeft Bucer een bijbels-theologische uiteenzetting van het Rijk van Christus, dat zowel de kerk, ook in haar aardse gedaante, als de staat omvat en waarbij het Oude en het Nieuwe Testament gelijkelijk als gezaghebbend gelden en voorts de klassieke wijsbegeerte en het Romeinse recht te hulp geroepen worden. Het tweede deel bevat practische raadgevingen voor de hervorming van kerk en staat langs legislatieve weg. De christelijke overheid moet daarbij dirigistisch te werk gaan. Als instrument, dat de monarch ten dienste staat, dacht Bucer zich een commissie voor kerkelijke aangelegenheden. ,,Evangelisten" zouden van plaats tot plaats de hervorming moeten propageren en deze zou voorts door middel van de wetgeving moeten worden ingevoerd, uiteraard in gereformeerde zin. Opmerkelijk is dat Bucer in Engeland het bisschopsambt ontziet, hetgeen hem op grond van zijn eigen superintendentschap in Straatsburg niet al te bezwaarlijk afging. In de huwelijkswetgeving denkt hij zeer toegefelijk inzake redenen tot scheiding, hetgeen veel tegenstand verwekte. Het diakonaat moet de algemene armenverzorging ter hand nemen, bedelarij en particuliere weldadigheid moeten verboden worden. Bucers gedachten gaan in de richting van een christelijke welvaartsstaat, waarbij hij ook tal van aanwijzingen geeft op het gebied van rechtspraak en economie.

Aldus vormen de ware kerk en de christelijke staat voor hem tezamen de aardse gestalte van het Rijk van Christus. Hoewel hij overtuigd was van de uitvoerbaarheid van zijn programma op bijbelse (en ten dele humanistische) grondslag, hield hij toch te weinig rekening met de feitelijke toestanden in Engeland, zodat Wendel constateert: ,,son attitude, inspirée par des considérations doctrinales, était aussi chimérique que l'avait été celle d'un Pétrarque recommandant à l'empereur Charles IV la restauration de la Rome antique". Toch hebben zijn denkbeelden grote historische betekenis gehad: zij zijn later met name in het Engelse puritanisme opgenomen.

Bucer was een hervormer die, doordat hij synthetisch verschillende stromingen verenigde, die later uiteen zouden gaan (lutheranisme, calvinisme, piëtisme, puritanisme) en doordat hij geen eigen kerktype heeft gevestigd, slechts langs indirecte weg invloed heeft uitgeoefend. Die invloed is daarom niet minder belangrijk. De onderneming om de werken van deze hervormer, waarvan tot dusver grotendeels alleen oude drukken bestonden, algemeen toegankelijk te maken door een nieuwe, kritisch bewerkte editie, valt dan ook in hoge mate toe te juichen. De arbeid van Wendel toont aan, met hoe grote degelijkheid dit gedaan wordt.

W. F. D.

DOGMATIEK

G. J. Heering, *De menselijke ziel, haar wezen en bestemming.* Arnhem, Van Loghem Slaterus, 1955.

Prof. Heering, die in 1917 zijn hoogleraarschap aanvaardde met een rede over ,,De zelfstandigheid der ziel", heeft zijn levenswerk afgesloten met een boek over de menselijke ziel, dat in wezen, zij het ook in meer

uitgebreide en gedocumenteerde vorm, dezelfde grondgedachte verdedigt. Het is Heering te doen om de ,,zelfstandigheid", de ,,onafhankelijkheid", de ,,vrijheid" en ,,goddelijke herkomst" van de menselijke ziel, waarin ,,ondanks zonde en schuld, het heilige en eeuwige blijft leven" (blz. 126).

Naar mijn mening heeft dit boek iets onevenwichtigs, iets onvoltooids. De op zichzelf reeds gewaagde onderneming het probleem van wezen en bestemming der menselijke ziel in 200 bladzijden te behandelen, kan niet slagen wanneer daarvan 114 bladzijden zijn gewijd aan een historisch overzicht en 56 bladzijden aan de speciale vraag naar het leven na de dood. Daardoor is het gedeelte, dat eigenlijk het ,,pièce de résistance" van het boek zou moeten zijn geworden, ,,de christelijke zielkunde van onze tijd", al te zeer in het gedrang gekomen, al worden er wel – naast hoogst aanvechtbare – zeer behartigenswaardige dingen in gezegd. Ik vermoed, dat dit samenhangt met Heerings visie op de verhouding van de wetenschappelijk-wijsgerige en de theologische ,,zielkunde": het theologisch denken biedt een ,,aanvullende kritiek" op de resultaten van de wijsgerige psychologie. Maar staat het dan wel zo vast, dat zij beide over hetzelfde object spreken?

Ik zou dit boek willen beschouwen als een bundeling van drie verschillende essais, die ieder, ondanks ernstige lacunes, hun verdienste hebben: een historisch exposé, een dogmatische schets en een christelijk geloofsgetuigenis. In het historisch gedeelte komt ,,de bijbelse beschouwing" er helaas te bekaaid af, genieten de kerkvaders – en met name Augustinus – de aandacht, die hun toekomt, blijft de betekenis van de Reformatie te veel in het duister, terwijl de representatieve figuren uit de nieuwere wijsbegeerte wat willekeurig gekozen schijnen en zeer belangrijke namen (Adler, Jaspers, Klages, Jung) niet of slechts terloops genoemd worden.

Het dogmatisch gedeelte wil enige hoofdlijnen van een theologische anthropologie trekken. Mijn voornaamste bezwaar er tegen is, dat hier te gemakkelijk van de empirische mens uit over de geschapen mens wordt gesproken. Het eigen karakter van de dogmatische anthropologie gaat daardoor te zeer schuil achter de wijsgerige en psychologische en het is de vraag of wij langs deze weg het ware zicht kunnen krijgen op de mens, die door Barth de ,,wirkliche" en door Heering liever de ,,wezenlijke" mens genoemd wordt. Ik meen, dat wij theologisch de empirische mens eerst kunnen verstaan van de geschapen mens uit en dat deze laatste ons eerst in de herschapen mens openbaar wordt. Deze weg wordt bij Heering niet duidelijk en juist daardoor laat hij te weinig recht wedervaren aan de kwalificatie ,,christelijk" in de titel van dit hoofdstuk.

Het derde onderwerp, het ,,leven na de dood", lijkt mij het best behandeld. De verbinding met de voorafgaande hoofdstukken is zo los, dat wij gerust van een monografie kunnen spreken. Wegens de beknoptheid worden verschillende vragen meer aangeroerd dan afdoend behandeld, maar toch worden de fundamentele problemen, die met de individuele eschatologie samenhangen, gesteld en naar mijn gevoel verantwoord opgelost.

Wij mogen dankbaar zijn, dat de vrome denker, die Heering steeds was,

zo kort voor zijn levenseinde dit sterke getuigenis nog mocht geven. En deze dankbaarheid wil ik gaarne laten praevaleren boven de kritiek, die ik hierboven moest uitspreken. P. J. VAN LEEUWEN

K. RUNIA, *De theologische tijd bij Karl Barth.* Uitg. Wever, Franeker. Diss. V.U.

Deze scherpzinnige studie ván dr. Runia wil enerzijds de Scylla van een magische subjectivering van de tijd en anderzijds de Charybdis van een mythische objectivering van de tijd vermijden. Toch maakt een praemisse, die hij bij de benadering van het tijdsprobleem vooropstelt, dat hij speciaal ten opzichte van het tweede gevaar niet voldoende vrijheid van denken behoudt. Deze praemisse is een tijdsconceptie, die de tijd ziet als een objectief en onveranderlijk scheppingsgegeven, dat het stramien vormt voor alle historie. De tijd is een ongebroken lijn, waarlangs alle gebeuren verloopt. De tijd vormt het vaste toneel, waarop alle geschiedenis zich afspeelt. Ook de heilsgeschiedenis. Ondanks de huivering, die Runia merkbaar heeft voor al te ver doorgevoerde consequenties van deze conceptie en ondanks de voorzichtigheid in zijn formuleringen, die daarvan hier en daar het gevolg is, handhaaft hij dit uitgangspunt onverzwakt tot het einde toe. En hij acht dit grondpatroon door de bijbel voorgeschreven.

Dit uitgangspunt sluit deze studie bij voorbaat af naar de kant van de onderzoekingen der contemporaine natuurwetenschap. Wat daar o.a. in verband met de relativiteitstheorie over de verhouding van tijd en ruimte is ontdekt, wordt in dit boek zelfs niet genoemd, laat staan dat het verwerkt zou worden. Het eenmaal ingenomen uitgangspunt laat hiervoor geen mogelijkheid open. Van de gedachte, dat alle tijd een relatie-karakter heeft, is hier dan ook geen spoor te vinden.

Daar het juist bij Karl Barth een van de grootse eigenschappen van zijn denken is, dat hij in zijn theologische arbeid volledig mens van deze tijd blijft, laat zich gemakkelijk raden, waar de bezwaren van Runia tegen Barth's antropologie op dit punt moeten liggen. Runia wijst de gadachte af, dat ieder gebeuren zijn eigen tijdsrelatie heeft. Ook voor de idee, dat het heilshandelen van God zijn eigen tijdsrelatie schept, is bij Runia geen plaats. Barth's waardevolle onderscheiding tussen scheppingstijd, zondetijd en openbaringstijd verwerpt hij, omdat daarmee de tijd te veranderlijk wordt gemaakt, wat in Rumia's praemisse van de ongebroken tijdslijn niet geoorloofd is.

Hier vloeit uit voort, dat hij Barth's geschiedenisopvatting natuurlijk eveneens moet verwerpen. Een gebeuren, dat de ongebroken tijdslijn zou aantasten en niet meer met de maat van zulk een tijdsbegrip gemeten kan worden, is volgens Runia geen echte geschiedenis meer.

Dit is van grote betekenis voor de visie op het eigen karakter van de *heils*geschiedenis. Werkelijkheden als zonde en genade raken niet de tijdsrelatie bij Runia, terwijl dit bij Barth heel sterk het geval is, die de grandiose stelling heeft geponeerd, dat openbaring geen predikaat van de geschiedenis is, maar veeleer geschiedenis een predikaat der openbaring. Gezien zijn uitgangspunt moet Runia in deze uitspraak wel een vervluchtiging zien van het historisch karakter der openbaring.

De grote momenten van het heilsgebeuren (schepping, verzoening, verlossing) beroeren bij Runia op geen enkele wijze het karakter van de tijd. Schepping, zondeval, mensheidgeschiedenis en voleinding liggen zo allemaal op één tijdslijn. De maatstaf van onze lapsarisch-historische tijdsmetingen en van onze ganse post-lapsarische historie worden zonder blikken of blozen toegepast op de tijd en het gebeuren van Genesis 1 en 2. Ook ten aanzien van het centrale openbaringsgebeuren van Christus' opstanding toont Runia geen terughouding in de toepassing van onze gebruikelijke tijdsbepalingen. Hij verwerpt Barth's formulering, dat Jezus in de veertig dagen der verschijningen ,,offenkundig in der Weise Gottes'' onder de mensen verkeerde. Runia meent, dat in de verschijningen meer sprake is van een terugkeer van Jezus tot de wereld (hoe Runia daarbij wil uitkomen met het ,,houd mij niet vast'' en ,,ik vaar op tot mijn God en uw God'' uit Joh. 20 is mij niet duidelijk!) en van een manifestatie, dat de opgestane mens Jezus de Zoon van God is (hoewel toch de ooggetuigen Hem juist als mèns niet zomaar konden herkennen, vgl. Maria van Magdala en de Emmaüsgangers!). Het komt mij voor, dat Runia de these van Barth, dat in die veertig verschijningsdagen de mens Jezus waarneembaar wordt, in seiner Existenz der anderen, der potenzierten, der ewigen Gotteszeit'' niet van de bijbel uit heeft kunnen bestrijden.

Wat de toekomstige heerlijkheid betreft, kiest Runia positie tussen de temporale opvatting der eeuwigheid van J. M. Spier en de traditionele onlangs nog door K. Dijk ontwikkelde opvatting, dat de eeuwigheid het ophouden van alle tijd zou betekenen. Runia neemt het begrip der ,,Vollzeitlichheit'' van H. W. Schmidt over en spreekt van duur-zonder-successie. Hij wil zelfs de term ,,creatuurlijke eeuwigheid'' wel gebruiken, maar niet in de zin van eindeloos verlengde tijd, doch met nadruk op het totaal andere van de nieuwe aeon. Men zou zeggen, dat dit niet zover van Barth's opvatting af staat. Runia meent van wel. Hij denkt, dat het begrip ,,vereeuwiging'', dat bij Barth voorkomt, alle reëel voortbestaan der schepping na de voleinding van deze aeon ontkent. Het zou mij niets verwonderen, dat de nog te verwachten banden van Barth's Dogmatiek deze veronderstelling van Runia zullen logenstraffen. Hij zou niet de eerste zijn, die zich in het vooruitlopen op de gedachtengang van Barth's dogmatiek heeft vergaloppeerd!

Zoeken wij de achtergrond op van Runia's bezwaren tegen Barth, dan komen we bij de christologie terecht. Terwijl Barth de twee-eenheid van mens en God in Jezus van Nazareth steeds honoreert in zijn christocentrische belichting van het tijdsprobleem, blijkt in Runia's kritiek de ònderscheiding van het menselijke en goddelijke in Christus tot op een schéiding te worden doorgevoerd. Zo maakt hij bezwaar, dat het goddelijk predikaat van de eeuwigheid door Barth aan de mens Jezus wordt toegekend. Maar is dat in wezen geen bezwaar tegen de zin en de letter van de doorsnee christologische uitspraken van het Nieuwe Testament zelf? Runia's betoog verloopt aldus: Jezus Christus is zowel de goddelijke als de menselijke natuur deelachtig, maar daar mag men geen conclusies uit trekken ten aanzien van het tijdelijk zijn van de mens Jezus. Verder vindt hij het mens-zijn van de Middelaar niet bepalend voor het mens-zijn in

het algemeen, maar juist andersom. In de toepassing van de christologische uitspraken op de tijd blijkt de afstand tussen Barth en zijn criticus Runia zo groot te zijn, dat ik een nadere discussie over de christologie zelve urgent acht. Want dáár moet toch ergens de scharnier te vinden zijn, waar de tegenstellingen inzake het tijdsprobleem om draaien.

Het bovenstaande zij genoeg om geïnteresseerden te overtuigen van het belang van deze dissertatie. De grote dogmatische vragen, die bij een theologische benadering van de tijd aan de orde komen, worden hier op deskundige wijze ontvouwd. Het boek vormt een waardevolle bijdrage tot een discussie, die hoognodig moet worden voortgezet. R. Bijlsma

ETHIEK

J. Maarse, *Toorn, Haat en Zelfbeheersing, een psychologisch-zedekundige studie.* Uitg.-Mij. West-Friesland, Hoorn, z.j., 182 blz.

De schrijver van deze studie heeft in ons land vooral naam gemaakt door zijn uitstekende bewerking en uitgave van manuscripten van De Bussy (De Wetenschap der Moraal, 1939, en Over de oorsprong van het zedelijk Beoordelen, 1947). Het verbaast ons dan ook niet, wanneer wij in deze monografie over de verschijnselen van toorn, haat en zelfbeheersing ongeveer dezelfde methode van ethische behandeling aantreffen, die ook De Bussy toepaste. De schrijver wil geen normatieve ethiek geven, maar hij wil de verschijnselen, die object van zedelijk beoordelen zijn uitvoerig beschrijven, om vervolgens te laten zien, niet hoe zij beoordeeld móeten worden, maar hoe zij in het algemeen in onze cultuurkring beoordeeld worden.

Het boekje bestaat uit twee hoofdstukken, ieder weer in twee paragrafen verdeeld, t.w. in een psychologische en een zedekundige beschouwing van resp. toorn en haat en van de zelfbeheersing. Het frappeerde ons, dat er een zekere onevenwichtigheid in de verhouding tussen de psychologische en zedekundige behandeling van de besproken verschijnselen heerst. In het eerste hoofdstuk over toorn en haat worden 55 blz. gewijd aan de psychologische beschrijving en 30 blz. aan de ethische, terwijl in het tweede hoofdstuk over zelfbeheersing maar 7 blz. aan de psychologische en 81 blz. aan de zedekundige bespreking worden besteed, daar de schrijver, naar hij op blz. 101 zegt, voor een uitvoeriger beschrijving van de psychofysiologie van het zelfbedwang de nodige kennis mist.

Zowel de fysiologische als de psychologische beschrijvingen zijn wetenschappelijk georiënteerd aan de onderzoekingen van vooral negentiende-eeuwse denkers, zoals Darwin, Ribot, Richet, Le Bon en Höffding. De schrijver volgt de leer der associatiepsychologie, die voorstellingen en gevoelens als zelfstandigheden beschouwt, die zich volgens bepaalde wetten met elkaar verbinden of elkaar afstoten (blz. 29 e.v.). Er wordt niet uitgegaan van de eenheid der persoonlijkheid, maar van de „delen". Het ene deel beheerst b.v. het andere deel (blz. 97). „Zelfbeheersing in het algemeen is een provincie van 's mensen wilsleven,... toorn en haat in het bijzonder is weer op haar beurt een onderdeel van die

provincie" (blz. 107). Wij ontmoeten nergens een uiteenzetting met beschouwingen van de moderne psychologie of van de fenomenologie.

Dezelfde min of meer negentiende-eeuwse eenzijdigheid treffen wij aan bij de religieuze en zedekundige beschouwingen van dr. Maarse. Godsdienstige voorstellingen zijn ,,vertolkingen van persoonlijke gemoedservaringen" (blz. 163). Uit het afwijzen van een normatieve ethiek vloeit voort het verwaarlozen van het zoeken naar een diepere ontologische of theologische grond van de gangbare zedelijke beoordelingen. De schrijver blijft zich bepalen tot de enkele weergave van deze oordelen, wat op den duur een zekere verveling oproept. De schrijver spreekt aan het slot van zijn boek de overtuiging uit dat wij voor onze zedelijke vorming een levensbeschouwing nodig hebben; maar heeft niet evenzeer de wetenschap der ethiek als zodanig het nodig geworteld te zijn hetzij in een wijsgerige, hetzij in een theologische overtuiging, waarin zij haar uiteindelijke norm en rechtvaardiging vindt?

Maar al voelen wij bij deze analytisch-descriptieve methode wel sterk het gemis van een eenheidscheppende grondconceptie, en al worden wij hier en daar wel iets te veel vergast op fysiologische en mimische bijkomstigheden, dat neemt niet weg dat wij ook menigmaal verrast worden door de zuiverheid van begripsonderscheidingen en door het gevoel voor de fijne nuanceringen in het gemoedsleven. J. A. Oosterbaan

ZENDINGSWETENSCHAP

J. Koper, *Enkele Aspecten van het vraagstuk der missionaire Bijbelvertaling, in het bijzonder in Indonesië.* J. N. Voorhoeve, 's-Gravenhage 1956, 185 blz., prijs f 12,50.

Het proefschrift, waarop dr. J. Koper 28 juni 1956 promoveerde tot doctor in de theologie, stelt het probleem aan de orde van de missionaire Bijbelvertaling, de vertaling, die op het zendingsveld geschiedt ten behoeve van de daar wordende kerk. Het is het probleem, hoe de Boodschap, die in de Heilige Schrift vervat is, voor hoorders, die een andere taal spreken dan de grondtalen van de Bijbel, vertaald moet worden, of daarbij het eigen karakter van het oorspronkelijke de volle nadruk moet hebben, of, dat aan de taal, in welke vertaald wordt, de meeste rechten moeten worden toegekend, zoals het principe van dr. Adriani luidde.

In een breed opgezet betoog, waarin een grote menigte literatuur over principes en methode van Bijbelvertaling verwerkt is, handelt de schrijver eerst over de samenhang tussen zending en bijbelvertaling, beschrijft daarna critisch de op het gebied van de missionaire bijbelvertaling verrichte arbeid vanuit de voor de vertaling gebruikte taal en vanuit de vertaalmethode en vervolgens komt dan de vraag ter sprake, in hoeverre de talen en de vorm van de Bijbel van doorslaggevende betekenis moeten zijn bij het vertaalwerk.

De grondgedachte, uit welke de beschouwingen van de schr. zijn voortgevloeid, is deze, dat de Bijbel naar zijn ontstaan en naar zijn aard kerygmatisch is, dat hij meer een Boodschap is dan een boek. De schr. acht dan

ook de recente concentratie op de kerygmatiek in de zendingswetenschap van de latere jaren een verrassend feit.

Dr. Koper, die in ,,De Heerbaan'' reeds enige kritische vragen gesteld had ten aanzien van de Sangirese Bijbelvertaling[1]) stelt zich doorlopend kritisch te weer tegen de accomodatie-methode, in de zendingsarbeid en de arbeid van de Bijbelvertaling. In zijn polemiek richt hij zich in het bijzonder tegen diegenen in de Zending en de Zendingswetenschap, zoals G. Warneck, Adriani e.a., die de noodzakelijkheid van de prediking in de volkstaal met grote klem betoogd hebben. Het spreken over de taal als de ziel van het volk b.v. acht hij het correlaat van de piëtistisch-romantische opvatting, dat het Evangelie een Boodschap is voor de ziel van de mens. Hij verzet zich verder tegen de opvatting, dat de verstaanbare taal, die uit de vertaling van de Bijbel moet hoorbaar zijn, te identificeren is met de volkstaal of de moedertaal. Volgens hem kan een vertaling in een omgangstaal, een lingua franca, de Heilige Schrift even goed verstaanbaar laten spreken.

Het is de verdienste van dit proefschrift, dat het het spreken van de Heilige Schrift fundamenteel stelt. Het komt tenslotte op de Boodschap aan en niet op de vertaling daarvan. En het is de Heilige Geest, die de Boodschap aan de harten moet binden, ook bij de beste vertaling daarvan. Maar de schr. gaat te ver, wanneer hij beweert, dat de nieuwe boodschap haar woorden ,,vanzelf'' zal vinden. Achter dat ,,vanzelf'' moet nog wel een vraagteken gezet worden. Er zal veel intermediaire arbeid gedaan moeten worden: er zal vertaalarbeid verricht moeten worden, door die arbeid wordt de Boodschap bekend onder het volk, de groeiende gemeente wordt er door gevoed en uit haar midden treden dan spontaan allerlei woorden en uitdrukkingen naar voren; en door de werking van de Heilige Geest wordt dan geleidelijk aan een gekerstende taal geboren. Uit eigen ervaring sprekende heeft Adriani hier ook meermalen op gewezen. Dit had wel erkenning kunnen vinden bij de schr. in zijn beschouwingen over de kerstening van een taal.

Een tweede verdienste van dit boek is, dat het de kwestie van het concordante vertalen met nadruk aan de orde stelt. De mogelijkheid is er inderdaad, dat de Bijbelvertaler op het zendingsveld tot eenzijdigheid vervalt, dat hij zo geabsorbeerd wordt door het zich bezighouden met de taal, in welke vertaald wordt en de vreugde om het voor de dag komen van benaderende woorden in die taal hem zo in beslag kan nemen, dat het dilemma: concordant, of niet-concordant vertalen op de achtergrond gedrongen wordt.

Ten aanzien van de wijze van vertalen acht de schr. het enerzijds noodzakelijk, dat de Boodschap duidelijk klinkt in de taal, in welke vertaald wordt. Dit behoeft echter niet stijlvol te zijn. Deze o.i. juiste opvatting wordt echter anderzijds weer aangetast door de eis, die hij stelt, dat de onmogelijkheid om concordant te vertalen uit het Hebreeuws of Grieks van de Bijbel moet blijken en pas secundair uit de talen, waarin vertaald wordt. Door de eis van de concordantie zo rigoureus te stellen, zal aan de

---

[1]) April en mei 1948 en september 1949.

eis van de duidelijkheid van de taal, in welke vertaald wordt wel aanmerkelijk te kort worden gedaan. Hebraïsmen en Graecismen zullen in vertalingen in diverse talen wel niet als duidelijke taal klinken. Hier dreigt enerzijds het gevaar, dat men, opdat de Boodschap duidelijk klinke niet dicht genoeg blijft bij de oorspronkelijke tekst, en anderzijds, dat door concordant vertalen de vertaling hen, voor wie vertaald wordt, niet benadert.

Dr. Koper maakt dr. E. A. Nida, de schrijver van het boek: Bible Translating, dat een handleiding wil zijn voor de zendeling-bijbelvertaler, het verwijt, dat deze zich veel te gemakkelijk afmaakt van het probleem der concordante vertaling en de historisch gegeven vorm van de Schrift niet voldoende waardeert als van wezenlijk belang voor de te verkondigen Boodschap. M.i. is het minder juist te menen, dat Nida zo weinig waardering zou blijken te hebben voor de taal en de stijl, waarin de boodschap gegeven is. Dr. Nida waarschuwt uitdrukkelijk tegen een opvatting van vertalen, die zich niet aansluit bij de oorspronkelijke tekst, maar de kern (the gist) daarvan wil weergeven (o.c., p. 12). Het doel van het boek is een gids te zijn voor de vele Bijbelvertalers te velde bij het zoeken naar het equivalent van de wijze van uitdrukken van het oorspronkelijke van de Boodschap, opdat deze duidelijk genoeg moge klinken. Zijn boek wil de praktijk van het werk op het zendingsveld dienen. Om pedagogische redenen heeft hij daarom zijn uitgangspunt in het Engels genomen.

H. van der Veen

PRAKTISCHE THEOLOGIE

E. L. Smelik, *Gevraagde Postille*. Den Haag 1956, prijs geb. f 9,50.

In de pastorie van Bronsveld te Utrecht zaten eens na een predikantenvergadering enkele collegae te praten. Daarbij vroeg Bronsveld aan Gunning, toen nog predikant in 's-Gravenhage, hoe deze oordeelde over de prediking van een bepaalde Haagse ambtsbroeder. Gunning antwoordde stijfjes dat hij onder de preek nooit kritiseerde. Bronsveld zei dit te begrijpen, maar voegde eraan toe: ,,Evengoed kun je immers wel zeggen, hoe je erover oordeelt?'' Gunning gaf inderdaad zijn visie. Daarop knikte Bronsveld: ,,Ja Gunning, zo denk ik inderdaad ook over hem; je hebt gelijk. Maar vertel nu eens: Waar en wanneer heb je nu eigenlijk die kritiek gemaakt?''.

Aan dit voorval moest ik denken, toen ik in de nieuwe Postille van professor Smelik las. Wie waagt het, om in het openbaar onder zijn prediking te gaan kritiseren? Ik zeker niet. Natuurlijk zijn er wel op- en aanmerkingen te maken, maar die zijn tegenover het geheel te onbeduidend en worden overigens meteen reeds opgevangen in de meesterlijke zinsnede uit de Inleiding: ,,Dat iedere preekschets niet meer is dan een poging, vaak een waagstuk en altijd een ontoereikendheid vergeleken bij de tekst, ,,ik weet het ook wel, zwijg gij maar stil''.

Wat dan? Moet ik gaan schrijven over de gevaren, die het gebruik van

een Postille meebrengt? Hoe de preek dreigt te verworden tot een objectivum, waarvan de prediker zelf innerlijk losstaat? Het is toch immers aan iedere predikant voldoende bekend, dat de preek een stuk eerlijke belijdenis en geen gereciteerde toneelspelers-rol mag zijn?

Laat ik daarom in deze recensie slechts vermelden, welke dank ik de schrijver toebreng voor zijn homiletisch-pastorale steun. Door deze Postille worden wij, dominees, die dwalen in het wondere ambt, geholpen onze preken op niveau te brengen. Telkens weer opent professor Smelik Gods schoonheid voor ons. Smelik bezit de gave, diep in het hart van God en in het hart van de mens te schouwen. Hij is de ene keer voluit exegeet, de andere maal ras-psycholoog, dit laatste misschien nog het meest (zonder dat wij hem ergens anthropocentrisme mogen verwijten). Hij ontdekt verrassende analogieën in leven en wereld voor het werk van de Heilige Geest: zie bijv. zijn schetsen voor de Kerstnachtdienst en voor de Oudjaarsavond. De meditatie voor de Kerstnachtdienst is de mooiste van de gehele bundel: toch is helaas juist deze voor de gemeente waarschijnlijk niet geschikt.

Overbodig is het eigenlijk nog te vermelden dat de schrijver zich ook nu weer doorlopend een verfijnd literator toont.

Het boek, dat nog geen tien gulden kost, is in feite onbetaalbaar.

P. L. Schram

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

J. H. van den Berg, *Metabletica.* G. F. Callenbach, Nijkerk 1956, 255 blz.

M. E. Heyboer-Barbas, *Een nieuwe visie op de jeugd uit vroeger eeuwen.* G. F. Callenbach, Nijkerk 1956, 48 blz.

André Parrot, *De tempel van Jeruzalem.* G. F. Callenbach, Nijkerk 1956, 99 blz., geb. f 5,—.

André Parrot, *Golgotha en het Heilige Graf.* G. F. Callenbach, Nijkerk 1956, 107 blz., geb. f 5,25.

W. J. B. Serfontein, *Die Psalm as Kerklied.* G. F. Callenbach, Nijkerk 1956, 274 blz., ing. f 10,—.

W. F. Golterman, *Eén Heer één Kerk.* G. F. Callenbach, Nijkerk 1956, 218 blz., geb. f 7,90.

J. H. Kramers, *De Koran.* Elsevier, Amsterdam-Brussel 1956, 728 blz., geb. f 22,50.

C. J. Goslinga, *Samuël II.* (Korte Verklaring). J. H. Kok, Kampen 1956, 335 blz., geb. f 7,95.

H. Vollenhoven, *Evangelisch Commando.* J. H. Kok, Kampen 1956, 136 blz., geb. f 4,95.

H. Mulder, *Dienaren van de koning.* J. H. Kok, Kampen 1956, 169 blz., geb. f 5,75.

Oscar Cullmann, *The Early Church.* S.C.M. Press, London 1956, 217 p., geb. 25/–.

Het gesprek der richtingen. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1956, 84 blz., ing. f 3,25.

Joachim Jeremias, *Jésus et les païens* (Cahiers théoloques 39). Delachaux et Niestlé, Paris-Neuchâtel 1956, 70 p., ing. Fr.s. 4,50.

Jean Jacques von Allmen, *La vie Pastorale.* Delachaux et Niestlé, Paris-Neuchâtel 1956, 239 p., ing. Fr.s. 3,—.

Karl Barth, *Christ and Adam* (Man and humanity in Romans 5). Oliver & Boyd Ltd., Edinburgh 1956, 45 p., ing. 6/–.

W. A. Visser 't Hooft, *Rembrandts weg tot het Evangelie.* W. ten Have, Amsterdam 1956, 161 blz., geb. f 12,50.

Thijs Booy, *Een stille omwenteling.* W. ten Have, Amsterdam 1956, 302 blz., geb. f 10,90.

A. de Wilde, *De Bijbel, dat moeilijke boek.* Van Gorcum & Comp., Assen 1956, 104 blz., ing. f 5,50, geb. f 6,90.

V. de Leeuw, *De Ebed-Jahweh-Profetieën.* Van Gorcum & Comp., Assen 1956, 367 blz., ing. f 17,50.

Th. P. van Baaren, *Uit de wereld der religie.* Van Loghum Slaterus, Arnhem 1956, 184 blz., geb. f 6,90.

Karl Barth, *Mens en dier.* Ned. Ver. tot Bescherming van Dieren. 's-Gravenhage 1956, 31 blz., ing. f 1,—.

F. de Graaf, *Het Europese Nihilisme.* Holland, Amsterdam 1956, 195 blz., geb. f 8,90.

O. Noordmans, *Herschepping.* 2e dr. Holland, Amsterdam 1956, 204 blz., ing. f 7,90.

D. A. Cramer-Schaap, *Bijbelse Verhalen* (voor jonge kinderen). Ploegsma, Amsterdam 1956, geb. f 5,95 (intekenprijs f 4,95).

H. Mahieu, *Vorming tot nederigheid.* Fa. Karel Beygaert, Brugge 1956, 114 blz., ing. Fr. 42,—.

B. J. Oosterhoff, *Het Koningschap Gods in de Psalmen.* Holland, Alphen aan de Rijn 1956, 28 blz.

A. J. Visser, *Cynische Filosofie en Christendom.* J. B. Wolters, Groningen 1956, 22 blz., ing. f 1,25.

D. Werner Foerster, *Das römische Weltreich zur Zeit des Neuen Testaments.* Furche-Verlag, Hamburg 1956, 295 S., geb. D.M. 12,80.

Atti dell VIII congresso internazionale di storia delle religioni (1955). G. C. Sansoni-Editore, Firenze 1956, 499 p.

C. A. van Peursen, *Lichaam – Ziel – Geest.* Erven J. Bijleveld, Utrecht 1956, 166 blz., geb. f 6,90.

Wayne E. Oates, *Religious Factors in Mental Illness.* George Allen & Unwin, London 1957, 239 p., geb. 16/–.

Oscar Cullmann, *Der Staat im Neuen Testament.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1956, 84 S., ing. D.M. 8,—.

H. G. Hubbeling, *Natuur en genade bij Emil Brunner.* Van Gorcum & Comp., Assen 1956, 163 blz., ing. f 8,75.

K. H. Roessingh, *De Godsdienstwijsgerige problematiek in het denken van Martin Heidegger.* Van Gorcum & Comp., Assen 1956, 232 blz., ing. f 11,75.

TIJDSCHRIFTEN

Theologische Zeitschrift, November–Dezember 1956.

T. Alex Burkill, The Injunctions to Silence in St. Mark's Gospel; Regin Prenter, Das Evangelium der Säkularisierung. Bemerkungen zu Friedrich Gogartens letzten Werken; Edmund Grin, Existentialisme et morale chrétienne.

Vigiliae Christianae, November 1956.

G. Quispel, An Unknown Fragment of the Acts of Andrew; W. C. van Unnik, The Origin of the Recently Discovered „Apocryphon Jacobi"; Bertil Axelson, Arelatensia. In Vitas Sanctorum Honorati et Hilarii Marginalia Critica; Luise Abramowski, Die Zitate in der Schrift „In Defensione Trium Capitulorum" des Römischen Diakons Pelagius; A. Scheiber, A Remark on the Legend of the Sacrificial Smoke of Cain and Abel; A. Méhat, „Apocastastase", Origène, Clément d'Alexandrie, Act. 3, 21; O. Hiltbrunner, Der Schluss von Tertullian's Schrift gegen Hermogenes; G. Wijderveld, Sur quelques passages des Confessions de Saint Augustin.

Theologie en Practijk, Winter 1956.

C. B. Burger, Uw God is te klein; P. Jonges, Predikant en dokter aan het sterfbed; J. de Graaf, Resultaten en mogelijke vruchten van de enquête.

Journal of Biblical Literature, September 1956.
W. F. Albright, †Albrecht Alt; J. M. Allegro, Further Messianic references in Qumran literature; H. H. Rowley, 4QpNahum and the teacher of Righteousness; James Muilenburg, The birth of Benjamin; Frank M. Cross, Jr. and G. Ernest Wright, The Boundary and Province Lists of the Kingdom of Judah; Floyd V. Filson, Broken Patterns in the Gospel of Matthew; Paul W. Meyer, A Note on Joh 10, 1–18.

Vox Theologica, november 1956.
J. P. M. van der Ploeg, O.P., Bijbeltekst en theologie in de teksten van Qumrân; A. S. van der Woude, De eerste twee kolommen van de Hymnenrol (Hodayoth).

Theologische Literaturzeitung, Oktober 1956.
R. Prenter, Die systematische Theologie u. das Problem der Bibelauslegung; E. Käsemann, Christus, das All und die Kirche; H. Bardtke, Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften. 34. Die Loblieder von Qumrân II.
November 1956.
W. Eichrodt, Ist die typologische Exegese sachgemässe Exegese?; R. Stupperich, Die Stellung Hessens in der Reformationsgeschichte; K. Wessel, Abstrakte Kunst und Kirche; H.-J. Schoeps, Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften. 35: Die Opposition gegen die Hasmonäer.

Scottish Journal of Theology.
Kristen Ejner Skydsgaard, Scripture and Tradition: Remarks on the Problem of Tradition in Theology Today; H. Francis Davis, D.D., Faith and Truth; Gustaf F. Wingren, Justification by Faith in Protestant Thought; Gordon Rupp, D.D., Luther and the Doctrine of the Church; James M. Robinson, Mark's Understanding of History; David Cairns, Thomas Chalmers' Astronomical Discourses: A Study in Natural Theology? D. R. Ap-Thomas, Some Notes on the Old Testament Attitude to Prayer.

Studi e Materiali di Storia Delle Religioni, Volume XXVII 1956.
A. Brelich, Appunti su una metodologia; V. Lanternari, Origini storiche dei culti profetici melanesiani; E. Cerulli, L'iniziazione al mestiere di fabbro in Africa; U. Bianchi, Dualismo mazdaico e „zurvanismo".

Musica Sacra, december 1956.
Willem Mudde, Kerk, Muziek en Wereld; Gotthard Arnér, Het orgel in de eredienst.

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, Nr. 6 – 1956.
Greta Grosheide, Sadrach Soerapranata; S. Wiersma, Enige opmerkingen over de betekenis van de woorden diakrinesthai en pistis in de brief van Jacobus.

Wending, november 1956.
W. Banning, November 1956; W. Verkade, Gissingen en zekerheden rond de destalinisatie; H. M. de Lange, De dreigende welvaart; H. de Ranitz, De macht der zonde. Rondom: De vrouw in het ambt; C. A. van Peursen, Existentieel getij.
december 1956/januari 1957: „Dienst".
J. M. van Veen, Ten geleide; P. Smits, Terreinverkenning; P. J. Bouman, Historisch-sociologische achtergrond; W. Banning, Positief en negatief; J. C. J. Burkens, Het moderne ziekenhuis; A. G. Plate-Lichtenbelt, De huisvrouw; G. J. van der Meer, De onderwijzer; E. Kronenberg, De ambtenaar; F. Prakke, De industriële ondernemer; L. H. Ruitenberg, De politicus; M. Kamphuis, Verkenning op een vertrouwd, onbekend terrein; J. C. Hoekendijk, Pantomime van het heil; J. de Graaf, De vraag naar een nieuwe sociale ethiek; C. J. Dippel, Dienstbaarheid in cultureel perspectief.

Norsk Teologisk Tidsskrift, 3. Hefte 1956.
H. Ludin Jansen, Et Carmen Nisibenum av afrem Surus; Alv Kragerud, Krjoerlighetsbudet i Johannesevangeliet.

Bulletin Signalétique, No. 4, 1956.

Kerk en Theologie, oktober 1946.

G. F. W. Herngreen, Gods dienaren; Ed. Schweizer, Theologische grondslagen van de eredienst: de eredienst in het Nieuwe Testament; Paul Bourguet, De verschillende bewegingen tot vernieuwing van de eredienst in onze kerken; A. F. J. Klijn, De besnijdenis in Handelingen en bij Paulus.

The Ecumenical Review, January 1957.

J. Robert Nelson, Many Images of the One Church; Gabriel Hebert, The Church which is His Body; Ernest Best, The Body of Christ; Bishop Cassian, The Family of God; J. B. Soušek, The Good Shepherd and His Flock; N. A. Dahl, The People of God.

Biblical Literature, December 1956.

Sigmund Mowinckel, Some Remarks on Hodayot 39.5–20; J. Philip Hyatt, New light on Nebuchadrezzar and Judean History; †Jullian Obermann, Calendaric elements in the Dead Sea Scrolls; Ralph Marcus, Mebaqqer and Rabbim in the Manuel of Discipline vi. 11–13; Pierson Parker, Two editions of John; Samuel Rosenblatt, The crucificion of Jesus from the standpoint of Pharisaic; John L. McKenzie, Mythological Allusions in Ezek. 28, 12–18; J. J. Finkelstein, Hebrew and Semitic HBR.

The International Review of Missions, January 1957.

Norman Goodall, Some Reflections on the Near and Middle East; E. V. Newman, Currents in the South Pacific; T. A. Beetham, The Church in Africa faces 1957; Alberto Rembao, Protestant Latin America: Sight and Insight; Frank Short, Asian Impressions; Horace M. McMullen, Spiritual Aspects of the Plight of the Arab Refugees: A report from the second Beirut conference; H. D. Northfield, The Training of Men Missionaries; A. H. Dammers, The Vocation to Short Service in the Oversea Mission of the Church.

Revue Biblique, octobre 1956.

B. Couroyer, Le doigt de Dieu (Exode, VIII, 15); R. Tournay, En marge d'une traduction des Psaumes (suite); M. Baillet, Fragments du document de Damas: Qumrân, Grotte 6 (Planche II); J. Carmignac, L'utilité ou l'inutilité des sacrifices sanglants dans la „Règle de la communauté" de Qumrân; R. de Vaux, Fouilles de Khirbet Qumrân. Rapport préliminaire sur les 3e, 4e et 5e campagnes (Planches III à XII).

BERICHT

Directeuren van Teylers Stichting en de Leden van Teylers Godgeleerdheid Genootschap schrijven de volgende prijsvraag uit om beantwoord te worden vóór 1 januari 1959: Gewenst wordt een beantwoording van de vraag welke de betekenis is van de „Entmythologisierung" voor het kerygma in het Nieuwe Testament.

Uitgeschreven blijft de volgende prijsvraag om beantwoord te worden vóór 1 januari 1958: Gevraagd wordt een verhandeling over de functie van de term oecumenisch in de geschiedenis van de Christelijke Kerk tot op heden.

Op de prijsvraag naar „Wezen en cultus van de god Sokaris" is geen antwoord ingekomen.

Om voor beoordeling in aanmerking te kunnen komen, moeten de antwoorden op de uitgeschreven prijsvragen worden ingezonden vóór 1 januari 1959 resp. 1 januari 1958.

De antwoorden moeten in het Nederlands, Frans, Engels of Hoogduits geschreven zijn.

Het programma van het Genootschap is op aanvrage bij Directeuren van Teylers Stichting (Damstraat 21, Haarlem) jaarlijks kosteloos verkrijgbaar.

SOME PRINCIPLES AND PROBLEMS IN THE TRANSLATION OF THE OLD TESTAMENT

BY

William A. Irwin
Abilene, Texas

It is apparent that in the history of Bible translation two diverse methods have been followed, both with notable results: translation by a single scholar, and translation by a committee. The names of St. Jerome, Martin Luther, and, in our own time, of James Moffatt, are eminent in connection with the former. Apparently it was also the method of the Septuagint translators notwithstanding a repute which might seem to associate them with committee work. Probably indeed all the ancient versions were produced by one or more individual translators. It would seem that committee work, as we now understand it, is strictly a modern device, not earlier than the second half of the XVI century. Since the Geneva Bible and perhaps the Rheims New Testament it has been normal for the more official translations.

Both methods have their advantages and their weaknesses. The single translator can attain a speed impossible for a group. Also his results should manifest a consistency which a committee can achieve only by careful effort. He is free, too, to express his ideals of translation, unhampered by divergent views. Yet this aspect of his strength turns soon to weakness; for with all respect for the great translators of the past and the present, it may be affirmed that no scholar, however eminent, is possessed of the omniscience which his task demands at every step of his advance. True as this was in the past, it is particularly so in the vastly increased Biblical knowledge which modern research has placed at the disposal of the translator. The single translator's freedom is quickly realized to be actually a deficiency of that criticism which he sorely needs.

Committee work avoids this defect. Even a relatively small group of first rank scholars will provide a somewhat comprehensive coverage of relevant knowledge, and at the same time that mutual criticism that is the essence of collaboration. The dictum of the Hebrew sage would appear to apply, that ,,in the multitude of counsel there is wisdom''. Nonetheless, the method carries correspondingly great perils; for it is apparent that unanimity cannot be anticipated for

every decision, and this means that a greater of less number of the group are convinced that the course adopted is wrong. Quite possibly their conviction is deep and lasting, such that the translation as finally published is for them defective at this point. And across the immense total of acute difficulties entailed in Old Testament translation, it is probable that such matters of final disagreement will be many. Who will make bold to say that the dissidents are wrong merely because they are outnumbered? That would be a strange view to be entertained by men who revere the Hebrew prophets! Thus it is that committee translation, in the nature of the case, cannot excape being in greater of less measure a compromise with which none of the translators is entirely happy. In other words, the committee itself is first to recognize that its results are imperfect: some will assert that they are very imperfect.

How far the great translation committees of the past succeeded in minimizing this ultimate disagreement is not apparent. I know of no records, right into our own time, of the actual debates and decisions in the committees. The famous preface of the King James version, ,,The Translators to the Reader'', mentions their frequent return to matters already decided; which seems to imply that some dissident opinion forced itself to corporate attention. On the other hand, I understand that the current British translation project, as also the revision of the Luther Bible, is in the happy situation of attaining very high agreement of its participants. Still the peril is real, human nature being what it is – and scholarly nature as well! – that discussion will degenerate into debate, collaboration will be replaced by argument: and then all the tendencies and methods of political persuasion obtrude themselves. One man can speak like an oracle, and is entirely convincing even when he is wrong. Another hides his real merits behind a weak voice and a murmuring presentation. A third has manifested a bias such that his proposals are discounted even when they are excellent. And so it goes on; the committee stumbles forward toward a result which its members can only devoutly hope will not be too glaringly bad when presented in cold print.

Here then are the Scylla and Charybdis of Bible translation.

Is there any middle course that can escape the dangers of both?

By accident, as it were, I have chanced upon a procedure which certainly is not individual translation, yet seems to cut to aminimum the perils of committee work. In a sense it stands between the two,

though in reality it consists of collaboration of a very small committee. But its essential feature is not this.

About the time my fourteen years' participation in the work on the Revised Standard Version was drawing to a conclusion, the University of Chicago Press initiated a comprehensive revision of the Old Testament section of its *American Translation*. Professor T. J. Meek of the University of Toronto, as one of the two surviving members of the original group of four translators was primarily concerned; but the Press asked me to share in the work. I consented, the more readily since Professor Meek and I had been personal friends for many years. We set to work, then gradually discovered the implications of our collaboration. We were 1700 miles apart; the Press had provided no expense account, and we asked none; normally we saw one another not more than once a year and then only for a couple of hours at the most! Then, after a few years I sought to make of these rare occasions nothing but personal association. I wished to avoid *viva voce* discussion of our problems, for I had come to realize that circumstances had put in our hands a better way.

Stated briefly, the method is the abandonment of committee discussion and decision, and acceptance in its place of collaboration through the mails. The advantage of this may not be immediately apparent; in reality it is revolutionary. For in addition to the weaknesses of committee debate sketched above, it is inescapable that action, however deliberate, partakes in considerable measure of the nature of ,,snap decision''. The members of the committee *must* make up their minds within the limited time when the relevant point is the center of attention, and must come to their conclusions in the disconcerting stress of active debate. That their concerted action is prone to lack the finality of deliberation will be evident in the reconsideration and reversals which, I suppose, characterizes the work of every translation committee right back to the King James. Instead of this Professor Meek and I, each in the isolation of his study, and separated by half a continent from the distractions of the other's presence, settle down quietly to an unhurried examination of two documents: the printed text of the *American Translation* and the proposals his colleague has made for its revision. In this examination, it is superfluous to remark, we have at hand, and constantly refer to, the translator's equipment: the Hebrew text and its variants, the great translations ancient and modern, commen-

taries, concordances, distionaries (including an unabridged English), works of reference, and special studies in monographs or journals. All this is normal. The unique feature is that we can use them with complete deliberation, sometimes spending hours over what seemed at first glance a negligible point, and maturing our convictions by the slow process of repeated reconsideration.

Professor Meek's first revision of a major Old Testament book provides a document of thirty to fifty typed pages. My response runs to comparable length, for I find that he has raised many issues that call for discussion. But with each exchange the bulk reduces, for more and more passages are eliminated from discussion by growing agreement. This process normally extends across two or three years, while we are at the same time occupied with other books in various stages of similar advance. Not infrequently there persists a tough remnant where we find our settled convictions divergent if not antagonistic. Obviously with only two of us, we cannot settle the matter by majority vote. Instead we seek a third course that may in some measure represent the views of both. Thus it ill be seen that the element of compromise is not avoided; but it is reduced to its least possible dimension. The same is to be said of personality strains, which are always present when two or more persons are closely associated. But on the other hand, I make no claim for the quality of the resultant translation. This must be left to the judgment of other scholars and of the general Bible-reading public when at length our results issue from the press. I present the method merely as a means by which a translation may attain the best possible from the total resources of its authors.

A second basic problem of Old Testament translation is that of the function of the translator as text critic. This he cannot escape, deny it though he may.[1]) The one safe course then is to recognize his role and establish sane and sound rules for its discharge. Even though he may declare his responsibility is merely to translate the Massoretic text, in that very act he has become a text critic, and has at the same time confronted the question whether by this choice it has adequately discharged his duty. The massorah has numerous variants which for it were worthy of record; also its Qre-Kethiv readings are variants written right into the text. Even if

---

[1]) Cf. G. Ch. Aalders in *The Bible Translator* 4, no. 3 (July 1953), and vol. 7, no. 1 (Jan. 1956); also my comments on the former in vol. 5, no. 2 (April 1954): ,,Texteral Criticism and Old Testament Translation".

one follows the course of accepting as authoritative the text preferred in our printed Bibles, he merely substitutes ancient text criticism for modern. In most cases the readings may be preferable, but the translator has not by this easy means escaped his role as text critic. He is entirely free to follow this course if he wishes, but it is then excessive for him to offer his results as a translation of the Old Testament; it is merely what he has affirned it to be, a translation of preferred readings of the Massoretic text. And this latter, it is abundantly clear, is a corrupt recension. True, its merits deserve our gratitude; its late and accurate preservation of some passages long after they had ceased to be understood excites our admiration; it has been charged with error in many passages where later information has demonstrated its dependability – all this can be heartily affirmed, yet none of it alters the fact that the recension is both late and corrupt. Clear as this was in former times, it has now become obtrusive by virtue of the finds in the Judean desert. Their results are little more than indicated at present; their full significance will be the task of a generation of study. Yet indications are of the mixed sort just now sketched: agreement and disagreement when compared with the massoretic text, and a total evidence of diverse textual traditions in the immediately pre-Christian centuries. Indeed we would have a situation parallel to the history of the New Testament text if only we might confer on the Textus Receptus a dignity comparable with that of the Massoretic text.

The translator who accepts the Massoretic text as final has not at all discharged his responsibilities to his hosts of Bible readers, most of whom have no knowledge of the history of the text, and must look to him to give them a dependable rendering of what the Biblical authors said. Instead he must recognize that he is charged to deal with and interpret that vague entity which we may call the Hebrew textual tradition. No serious scholar will take this as authorizing a riot of textual tampering such as was in vogue in former years. On the contrary, increased awareness of the debatable quality of variants and the inconclusiveness of most of our evidence, will beget in him a very great caution. He must not, however, flinch from action when the facts give reasonably clear direction.

Our third problem brings us to the actual translation. Here the course may seem sun-clear, for is it not the translator's duty merely to tell, simply and clearly, in appropriate language, just what his text says? However, everyone who has worked seriously

at this task realizes that such generalization, while of basic importance, provides no guidance whatever for hosts of problems that soon arise. What is to be done, for example, with Hebrew figures of speech, whose range of acceptability in literal rendering is indicated by the phrases ‚lift up the horn', and ‚give into the hand', the former almost totally meaningless to the modern reader, and the latter falling short of current usage. On a more comprehensive level, how far is paraphrase admissible? No translation can escape it; is one permitted to indulge it freely, or should be tie himself to Hebrew style? Or is there some middle course?

Reasons for a more literal course are obvious. Probably most cogent is the religious status and authority of the Bible. So much of doctrinal importance may hang upon the connotation of even a single word that an ideal of precision has properly asserted itself. It is manifested in an effort toward consistency such that, so far as possible, each Hebrew word must always be represented by one and the same equivalent. Even Hebrew style and Hebrew sentence structure are to be represented, so that a finite verb is to be rendered by a finite verb, a participle by a participle, a circumstantial clause by a recognizable equivalent; and so on. That such rigidity is excessive and can conduce to a wooden style, is apparent. But how far must one go in this direction to give full doctrinal relevance to the Bible?

Another inducement toward precision is the legitimate effort to convey to the non-Hebraic reader the very flavor of this ancient oriental literature.

Arguments for the opposite course are equally strong. Languages differ widely in genius. The remark of early translators on the similarity of Hebrew and English was too facile; one does not go far before realizing instead their wide diversity. Apart, too, from a limited range of concrete ideas, the words of one have no exact equivalent in the other; and even these concrete terms terms take on qualifications lacking in the corresponding word. A horse is a horse, it is true, whatever the language, and Hebrew *sûs* must in some way be the equivalent of the English word. But when we refine the concept into steed, mount, palfrey, pony, charger, or even nag, we strain our Hebrew resources to the breaking point. The same is evident in reverse in regard to lion, where English has only one word, which then we seek to embellish with adjectives to represent the wealth of Hebrew terms. But everyone knows that ‚young lion' is only a counsel of despair as an equivalent of *kephîr*.

Inexact as are such renderings, what happens when we move over into abstract concepts! Just what equivalent is there for *ḥesed*, for *'emunah*, for *tsedaqah*, for *tshu'ah*, and for other great words of the Old Testament?

The Old Testament is a national literature, and in considerable parts a very great literature. Such always demands greatness in its interpreters; and not less it must have great translators, if the result is to represent the real spirit of the original. They must be masters of their own language, not as pedants familiar with its rules of syntax and grammar, but as men who love its beauty and revel in its cadences and overtones: who are saturated with its riches. Then, and then only, as deep calls unto deep, they rise to the majesty and magnificence of the Book of Isaiah, the limpid beauty of Jeremiah, the kaleidescopic moods of the Psalms, and the narrative charm of Genesis and the Books of Samuel. The translator's affinities are not primarily with grammarians and lexicographers, though these must be his familiar friends, but with the masters of literature, and more immediately with the great translators of the Classics.

It is astonishing how little we have learned from these. The protracted debate they have carried on as to types and principles of translation, their study of the rhythmic qualities of Greek and Latin, and what happens when they are done into English: most of this has been lost on us.[1]) They have succeeded in carrying their authors over into English as modern classics that read as great literature of our own time. By contrast, let us humbly confess, we have been hide-bound, stodgy, and effete, haggling over words, when we should have pressed on to the high levels of literary artistry. Across the scope represented by the barbarisms of *The New World Translation*, at one extreme, and the revered majesty of the King James at the other, I do not know of a single English translation of the Old Testament that merits comparison with the work of the classicists. For it is evident that the literary grace of the King James is an accident; it is due, not to the vitality of the language in that creative period, nor to the literary mastery possessed by the translators, but purely to an extreme literalism. It is merely great Hebrew literature done into English words. I venture the opinion that Ronald Knox is as yet the best exponent of the ideal I am

[1]) Cf. the introduction by T. F. Higham to *The Oxford Book of Greek Verse*; Oxford, 1938; and the literature there cited.

presenting; certainly in his discussion of principles he advocates it.[1]) But James Moffatt apparently accepted it, with notable results in many passages. Also Alexander Gordon's work in the American Translation merits mention, notably his handling of Isaiah and Jeremiah. The British translation now in process has declared the same principles; it remains to be seen how successful it will be.

Literary translation, if one may so dignify the course here advocated, must be carefully distinguished from paraphrase, of which the conscientious translator is wary. Rather it is the practice of translating phrases, even sentences, instead of words – with not less concern for accuracy than the other method, but giving careful regard to the words so that their force and shade of meaning in the Hebrew sentence is not blurred, then accepting the total as a unit of thought which must be presented in adequate and idiomatic English.

The treatment of Biblical poetry merits a special note. The features of Hebrew meter provide that without too great strain it can be followed in English. Yet one must beware of making this into a rule. When it comes naturally it is to be welcomed, but certainly a cramped and exotic style will not be justified by its Hebraic measures. Instead the translator should have regard to the reading quality of his lines as poetry, which commonly entails that they have a meter of their own. Overloaded, prosy lines are a caricature of neat Hebrew expression, a problem well illustrated by the frequency in the Psalms of *yor'e YHWH*, or *yor'aw:* how heavy by camparison is the English, ,those who fear the LORD'. Possibly nothing better is available; but the phrase serves to emphasize the need of constant striving toward compact, yet elegant expression. When he succeeds, the translator will perhaps find that he has stumbled upon a series of iambics or anapests. The prevalance of such lines contributes greatly to the charm of the rendering. It will perhaps then be deserving attention whether the chosen wording could with legitimate alteration, carry the series further. But always this effort must be restrained by the consciousness that the primary object is a translation possessed of high literary quality, for a great original. No straining after trivialities of form can take the place of a deep sense of literary beauty and elevation.

---

[1]) *The Trials of a Translator*; New York 1949; Chap. 1.

ERNESTO BUONAIUTI UND DIE RÖMISCH-KATHOLISCHE KIRCHE

DOOR

VALDO VINAY

Roma

Ernesto Buonaiuti war der bedeutendste und konsequenteste der italienischen Modernisten, und sein Verhältnis zu der römischen Kirche wurde während seines ganzen Lebens durch seine modernistische Einstellung bestimmt.

Auf den jungen Buonaiuti wirkten Männer wie Maurice Blondel, Edouard Le Roy und Alfred Loisy in Frankreich, ferner George Tyrrell und indirekt durch seine Schriften Henry Newman in England. Er wurde bald ein Vertreter des modernistischen Immanentismus und der historisch-philologischen Kritik im Bereich der Bibelwissenschaften wie auch der Geschichte des Christentums. In der Immanenzphilosophie sowie in den kritischen Bibelwissenschaften erblickte er neue Möglichkeiten für eine lebendige christliche Apologetik und die geistliche Erneuerung der römisch-katholischen Kirche.

In einer solchen Erneuerung seiner Kirche sah er seine Lebensaufgabe, und er wollte ihr treu bleiben, auch als die römische Kurie ihn seines priesterlichen Amtes enthob und als Ketzer exkommunizierte.

Wir wollen heute die wichtigsten Ereignisse, ferner auch die theologischen und die sozial-politischen Gründe der Auseinandersetzung zwischen Buonaiuti und der römisch-katholischen Kirche darstellen. Zum Schluss werden wir sehen, wie weit und in welcher Weise Buonaiuti trotz allem katholisch war und blieb.

1) *Die wichtigsten Ereignisse in der Auseinandersetzung zwischen Buonaiuti und der römisch-katholischen Kirche*

Ernesto Buonaiuti wurde im Jahre 1881 in Rom geboren, und schon als Knabe fühlte er sich von Gott zum priesterlichen Amt berufen. Er studierte Theologie am „Pontificio Seminario Romano Sant'Apollinare", und noch vor seiner Ordination (im Jahre 1903) erhielt er zwei Lehraufträge, einen für Philosophie an der Universität „Propaganda Fide" und einen für Dogmengeschichte am Seminario Romano. Er war bereits damals Anhänger der modernistischen

Bewegung und Mitarbeiter an der modernistisch gesinnten ,,Rivista di Studi religiosi''. Selbst gründete er im Jahre 1905 die ,,Rivista storico-critica delle scienze teologiche'' um das Interesse für die religionsgeschichtliche Forschung besonders beim jüngeren italienischen Klerus zu beleben. Im selben Jahre schrieb er einen Aufsatz über Blondel's ,,Philosophie de l'Action'',[1]) in dem er seine Neigung zur Immanenzapologetik äusserte und die scholastische Philosophie als altmodisch und überwunden beurteilte. Er wurde von den Jesuiten der ,,Civiltà cattolica''[2]) angegriffen, sodass er am Ende des akademischen Jahres auf Wunsch des Papstes Pius X. gezwungen war, beide Lehraufträge aufzugeben.

Dies war der erste Zusammenstoss Buonaiutis mit seiner Kirche. Wollte er für ihre Erneuerung weiterhin wirken, so musste er sehr vorsichtig sein und seine Schriften pseudonym oder anonym veröffentlichen.[3]) So hat er es dann auch in jenen Jahren und besonders später gemacht, nachdem die römische Kirche durch das Dekret ,,Lamentabili sane exitu'' (3. Juli 1907) und die Enzyklika ,,Pascendi dominici gregis'' (8 Sept. 1907) äusserst streng mit den Vertretern der modernistischen Bewegung verfahren ist.

In Italien sind die bedeutendsten modernistischen Schriften jener Zeit von Buonaiuti verfasst worden. Er war zwar dem hl. Offizium verdächtig, aber es konnte ihn wegen der Anonymität weder ergreifen noch massregeln. Buonaiuti veröffentlichte damals zwei Kampfschriften: ,,Il programma dei modernisti. Risposta all'enciclica di Pio X – Pascendi dominici gregis –''[4]) und ein Jahr später die ,,Lettere di un prete modernista''[5]). Obwohl verdeckt, war er der führende Geist der Zeitschrift ,,Nova et Vetera'', die in Rom während des Jahres 1908 unter Mitwirkung der radikalsten Modernisten und George Tyrrells erschien.[6])

Der römischen Kurie gelang es aber bald, die italienischen Modernisten zum Schweigen zu bringen. Sowohl ,,Nova et Vetera'' wie auch die Zeitschrift ,,Il Rinnovamento'',[7]) die von einer Mailänder

---

[1]) Jhg. V, Nr. 3, S. 211–256.

[2]) Aufsatz von P. Enrico Rosa S.J., *Uomini nuovi ed errori vecchi*, Jhg. LVII (1906), I, 257–273; 559–574.

[3]) Einige von seinen Pseudonymen waren folgende: Paolo Vinci, Paolo Olivi, Novissimus, Paolo Baldini, G. Landro, Giulio Dolci; vgl. *Pellegrino di Roma* (La generazione dell'esodo), Roma 1945, S. 78ff.

[4]) Roma 1907.

[5]) Roma 1908.

[6]) Hrsg. von Guglielmo Quadrotta.

[7]) Milano 1907–1909.

Gruppe gemässigter Modernisten herausgegeben worden war, mussten ihr Erscheinen einstellen. Buonaiuti blieb in seinem Kampf allein und von nun an ohne grosse Wirkungsmöglichkeiten, da seine ,,Rivista storico-critica delle scienze teologiche'' im Jahre 1910 vom Hl. Offizium verurteilt wurde.

Sein Wirkungskreis erweiterte sich jedoch wieder bedeutend, als er im Jahre 1915 zum Professor für ,,Geschichte des Christentums'' an der Universität Rom ernannt wurde. Er widmete sich besonders der Forschung der neutestamentlichen und altchristlichen Literatur (hauptsächlich Augustin). Dieses Gebiet war für einen modernistisch gesinnten Priester allerdings recht gefährlich. Bereits 1916 wurde er zusammen mit einigen geistlichen Mitarbeitern des priesterlichen Amtes enthoben (sospeso 'a divinis'), weil er einige Aufsätze ohne die kirchliche Genehmigung in der von ihm im gleichen Jahre gegründeten ,,Rivista bimestrale di scienza delle religioni'' veröffentlicht hatte. Er musste damals den ,,Antimodernisteneid'' leisten, um das Priesteramt wieder ausüben zu dürfen. Der Eid konnte seine Ansichten nicht ändern, und einige Jahre später (am 12. Januar 1921) wurde er wegen eines Aufsatzes über die religiösen Erfahrungen des Apostels Paulus[1]) exkommuniziert. Er hatte in diesem Artikel die Realpräsenz des Leibes Christi in der Eucharistie mit dem mystischen Leib identifiziert, den die Gemeinde selbst bei der Feier des hl. Abendmahls verwirklicht. Er wurde vom Hl. Offizium verurteilt, weil er es gewagt habe, ,,das Dogma der Realpräsenz unseres Herrn Jesu Christi in der heiligsten Eucharistie offen zu verneinen''.

Nach einigen Monaten zog Buonaiuti die ihm zugeschriebenen Irrtümer zurück. Er unterschrieb ein vom Hl. Offizium formuliertes Glaubensbekenntnis und wurde durch Vermittlung des Kardinals Pietro Gasparri rehabilitiert. Dennoch blieb er Modernist, was er bald durch seine weitere schriftstellerische Tätigkeit zeigen sollte. Im Jahre 1924 wurde er wegen zweier mit dem ,,Imprimatur'' versehener Werke erneut exkommuniziert, es waren die ,,Apologia del cattolicismo''[2]) und ,,Verso la luce, saggio di apologetica religiosa''.[3])

In der Hoffnung auf eine neue Rehabilitierung wandte sich Buonaiuti an den Papst Pius XI. (5. April 1924), aber dieses Mal wurde ihm der Verzicht auf seinen Lehrstuhl an der Universität

[1]) *Religio, rassegna di storia delle religioni*, II (1920), S. 106–121.
[2]) Roma 1923.
[3]) Foligno 1924.

als Bedingung gestellt. Dies wies unser Modernist zurück, da er auf seine Lebensaufgabe – wie er sie sah – nicht verzichten durfte. Das Hl. Offizium erklärte ihn darauf zum ,,excommunicatus vitandus'' (25. Januar 1926).

1930 wurde er dann auf Grund des Konkordats zwischen der faschistischen Regierung und dem Hl. Stuhl gezwungen, sein priesterliches Gewand abzulegen. Durch das Konkordat hatte der Vatikan die Möglichkeit erhalten, den ketzerischen Theologen auf mancherlei Weise zu treffen: nämlich ihn aus dem kirchlichen und auch aus dem nationalen Leben auszuschliessen.

Schon im Jahre 1927, während der Verhandlungen zwischen der faschistischen Regierung und dem Hl. Stuhl, stellte dieser für die Weiterführung der Verhandlungen die Bedingung, dass Buonaiuti von seinem Lehrstuhl entfernt werde, was dann auch geschah. Die italienische Regierung gab Buonaiuti damals als Entschädigung den Auftrag, einige unveröffentliche Codices von Joachim von Fiore zu erforschen und herauszugeben. Als die Regierung im Herbst 1931 von allen italienischen Universitätsprofessoren den faschistischen Treueid verlangte, war Buonaiuti unter 1200 Professoren einer der zwölf, die einen solchen Eid verweigerten. Er wurde dann ,,wegen Unvereinbarkeit mit der allgemeinen politischen Richtung der Regierung'' aus dem Dienst entlassen.[1])

Auch nach dem Sturz der faschistischen Regierung und dem Ende des 2. Weltkrieges konnte unser Modernist seinen Lehrstuhl an der Universität nicht wieder besetzen; der Vatikan konnte sich dem Versuch auf Grund des Artikels 5 des Konkordates (gegen die Zulassung exkommunizierter Priester zum Lehramt in staatlichen Schulen) erfolgreich widersetzen.[2])

So konnte Buonaiuti seit dem Tage seiner endgültigen Exkommunikation bis zum Ende seines Lebens seine Tätigkeit nur noch ganz am Rande der römisch-katholischen Kirche oder in protestantischen Kreisen entfalten. Er stand in jenen Jahren oft in Beziehungen zu den italienischen Protestanten und hat von 1935–1939 mit Freude einen Lehrauftrag für ,,Geschichte des Christentums'' an der Evangelischen Theologischen Fakultät der Universität Lausanne angenommen. Dennoch aber sollte seine Tätigkeit als Schriftsteller und Lehrer – soweit möglich – hauptsächlich seinen

[1]) *Pellegrino di Roma*, S.237.

[2]) Siehe Marcella Ravà, *Bibliografia degli scritti di Ernesto Buonaiuti*, Firenze 1951. In der Einleitung erzählt Ravà die Ereignisse der zwei letzten Lebensjahre Buonaiutis.

katholischen italienischen Brüdern gelten, unter denen er mehrere Schüler hatte.

Die römische Kurie versuchte noch gegen Ende seines Lebens, ihn wieder zum Gehorsamheit zu bringen und sandte Kardinal Marmaggi zu ihm, als er bereits todkrank war. Buonaiuti aber widerstand und starb am 20. April 1946, ohne sich mit der Kirche versöhnt zu haben.

2) *Die theologischen Gründe der Auseinandersetzung*

Die Gründe der Auseinandersetzung Buonaiutis mit der römischen Kirche waren vor allem theologischer Art. Er war Modernist, und als solcher lehnte er zwar das christliche Dogma nicht ab, relativierte jedoch alle Dogmen durch seine besondere Auffassung der Offenbarung als religiöse Entwicklung der Menschheit. Wie fast alle Modernisten bekämpfte Buonaiuti die Theologie Adolf Harnacks und des Liberal-Protestantismus; dennoch war das Wesen des Christentums auch nach seiner Meinung die Botschaft Jesu und nicht die Botschaft von Jesus.

In seinem ,,Wesen des Christentums'' wird allerdings das christliche Dogma in viele schöne geistliche Worte aufgelöst. So deutete er das Dogma vom fleischgewordenen Sohn Gottes, vom gekreuzigten Christus, vom auferstandenen und erhöhten Herrn folgendermassen geistlich um:

Jesus ist der Prophet, der eine ausserordentliche Erfahrung der Liebe des himmlischen Vaters macht und das kommende Reich Gottes ankündigt. Er predigt das Evangelium der Liebe und der Erlösung von den bösen Mächten, die die Menschheit ängstigen und vernichten. Er selbst gibt sein Leben ,,zu einer Erlösung für viele''. Er ist der edelste Vertreter der Menschheit und er macht am Kreuz die höchste Schmerzens- und Todeserfahrung, um die dem Menschen angeborenen Neigungen zum Bösen zu überwinden. Seine Erfahrung ist nur im ethischen Sinne für die Menschheit stellvertretend, damit sie dieses Kreuz im selben Geist wieder erlebe.

Im Denken Buonaiutis gibt es keinen stellvertretenden Tod des ,,Lammes Gottes'', durch dessen erlösende Wirkung den Menschen die Vergebung der Sünden verkündigt werden könnte. Der Trost kommt durch die geistliche Anteilnahme an der Erfahrung Christi, die den Gläubigen mit dem agapischen Leben und den charismatischen Tugenden Christi erfüllt.

Nach dem Tode ist Jesus in seiner Gemeinde anwesend, aber

nicht als der auferstandene und erhöhte Herr, sondern als der unpersönliche, immanente christliche Geist, der so in der Kirche lebt und wirkt, dass sie den Leib des Herrn verwirklichen kann. Auch während des hl. Abendmahles, wie wir schon gesehen haben, ist die Realpräsenz Christi eigentlich nur die Gegenwart seiner wahren Gemeinde.

Von grundlegender Bedeutung ist bei Buonaiuti die eschatologische Erwartung; jedoch ist sein Messianismus ohne Messias.[1]) Er hofft auf den Triumph des christlichen Geistes in der Menschheit. Beim Aufgehen des Reiches Gottes wird die Menschheit in diesen Geist gleichsam eingetaucht werden. Doch ist der Geist – für Buonaiuti – nicht die dritte Person der göttlichen Dreieinigkeit, so dass man ihn fragen muss, ob so das Reich Gottes nicht einfach das Kommen einer neuen, durch einen höheren Geist beseelten Menschheit sei. Hatte doch schon der junge Buonaiuti behauptet, dass der Bräutigam des evangelischen Gleichnisses, das heisst: der Messias, „das menschliche Geschlecht" sei.[2])

Später hat er zwar seinen absoluten Immanentismus zu Gunsten der Transzendenz teilweise begrenzt; er ist aber in dieser Richtung nicht so weit vorgedrungen, dass er sich tatsächlich dem christlichen Dogma genähert hätte. Die Transzendenz nimmt persönlichen Charakter nur im himmlischen Vater an, dem unser Modernist sich vertrauensvoll mit seinem Gebet zuwenden kann. – Auf solche Weise werden also die christlichen Dogmen über Gott, Christus, das menschliche Heil und das Reich Gottes von unserem Modernisten in spiritualistisch-ethischem Sinne umgedeutet und relativiert. Und wegen dieses häretischen Verständnisses der evangelischen Botschaft, wegen seines zu weit getriebenen Immanentismus, seiner allzu schwachen Christologie und spiritualistischen Auffassung des Sakraments wurde er von der römischen Kirche exkommuniziert.

Man kann sich nur darüber wundern, dass manche seiner Werke wie „Apologia del cattolicismo" and „Verso la luce", die voll modernistischen Geistes sind, das „Imprimatur" erhalten haben.[3]) Entweder hatte der römische Zensor die religiöse Sprache unseres Modernisten nicht recht verstanden, oder hatte er schweigend seinen

---

[1]) Vgl. Lydia von Auw, *Rev. de théologie et de philosophie*, N.S., XV (1927), S. 73.

[2]) *Lettere di un prete modernista*, 2. Aufl., Roma 1948, S. 198.

[3]) Auch der Jesuit Domenico Grasso bezeichnet diese Werke als „voll modernistischen Geistes" und wundert sich darüber, dass sie das „imprimatur" erhalten haben; vgl. *Il cristianesimo di Ernesto Buonaiuti*, Brescia 1953, S. 269.

Meinungen zugestimmt. Gewiss hatte Buonaiuti mehrere Freunde wie Kardinal Pietro Gasparri im Vatikan; sie haben auch mehrmals versucht, ihn vor den Jesuiten und dem Hl. Offizium zu schützen, damit er in der Gemeinschaft der römisch-katholischen Kirche hätte bleiben können, aber er selbst hat durch seine Reden und Schriften diese Hilfsaktionen sehr erschwert oder gar aussichtslos gemacht.

Natürlich hat das Hl. Offizium mehrmals versucht, Buonaiuti zu einer eindeutigen Formulierung seiner Gedanken zu zwingen. So musste er bereits im Jahre 1921 folgende Erklärung unterschreiben: „Ich glaube ohne Ausnahme alle Wahrheiten, die von der hl. katholischen apostolischen römischen Kirche zum Glauben vorgetragen werden und verurteile alles, was sie verurteilt und ablehnt..." Als Buonaiuti 25 Jahre später im Sterben lag, verlangte die katholische Kirche eine gleiche Erklärung von ihm. Er stimmte dem ersten Teil des Satzes zu, der ihm noch immer die Möglichkeit einer persönlichen Deutung des römischen Dogmas gelassen hätte; aber er lehnte den zweiten Teil des Satzes: „...ich verurteile alles, was die römische Kirche verurteilt und ablehnt" ab; denn diese Worte hätten ihm die Glaubensfreiheit gänzlich genommen.

Man muss sich eigentlich nur wundern darüber, dass unser Modernist sich manchmal der kirchlichen Obrigkeit unterworfen, den „Antimodernisteneid" geleistet und die obgenannte Erklärung vom Hl. Offizium unterschrieben hat. Diese seine Haltung lässt sich nicht einfach durch seinen entgegenkommenden Charakter und den lebendigen Wunsch, in der Gemeinschaft der geliebten römischen Kirche zu bleiben, erklären. Es waren vielmehr theologische Gründe, die eine solche Unterwerfung rechtfertigten und ihm deshalb erleichterten. Aus seinem modernistischen Pragmatismus heraus bewertete er jede dogmatische Formulierung nur als Ausdruck religiöser Erfahrungen, die in den Menschen eine neue lebendige Frömmigkeit hervorrufen konnten. Deshalb hatte er kein Interesse daran, dieses oder jenes Dogma zu bestreiten, vielmehr wollte er durch seine modernistische Umdeutung alle Dogmen mit einem neuen Inhalt erlebter Religiosität erfüllen, damit sie geeigneter würden, ähnliche religiöse Erfahrungen in der Kirche zu erwecken.

Wir können weiter bemerken, dass die Ekklesiologie Buonaiutis von einer joachimitisch-spirualistischen Zukunftserwartung beeinflusst war. Alle Institutionen der Kirche, ihre bürokratische

Organisation, ihr dogmatisches System, ihre Disziplin und Moral hätten nur eine vorläufige Funktion, um den Übergang von der heutigen zu der kommenden „ecclesia spiritualis" zu ermöglichen; deshalb wollte Buonaiuti keine Lehre und keine kirchliche Institution bekämpfen. Er bemühte sich vielmehr, der Kurie gegenüber gehorsam und, soweit möglich, achtungsvoll zu sein. Gewiss war die Kurie für ihn weder ewig noch vollkommen, aber in ihrer Vergänglichkeit und Weltlichkeit hatte sie doch eine hohe Funktion auf die „ecclesia spiritualis" und die Zeit des Geistes hin zu erfüllen.

Solche theologische Gründe können uns die Haltung Buonaiutis der römischen Kirche gegenüber besser verständlich machen. Trotz mancher Schwäche blieb er aber seinem Programm der christlichen Erneuerung treu, das die Kurie gewiss nicht annehmen konnte, ohne aufzuhören, sie selbst zu sein. Die Tragödie seines Lebens war der feste Wille, in der römisch-katholischen Kirche zu verbleiben, auch nachdem sein Glaube von dem Glauben der Kirche wesentlich verschieden geworden war.

3) *Die sozialen Gründe*

Buonaiuti wurde nur wegen theologischer Irrlehren exkommuniziert; aber seine Kritik an der römischen Kirche hatte auch sehr ernste soziale und politische Gründe. Oft konnte er sie nur nicht offen aussprechen, denn sein schärfster Konflikt mit dem Vatikan war gerade zur Zeit der totalitären faschistischen Regierung.

Buonaiuti war sich der sozialen Aufgabe der Kirche in der modernen Zeit vollkommen bewusst. Schon als Seminarist äusserte er zu seinem Kirchengeschichtsprofessor, Monsignore Benigni, den Wunsch, dass die römische Kirche die Grundgedanken der altchristlichen Apologetik für das soziale und kulturelle Leben seiner Generation wieder fruchtbar machen möge. Von seiner Jugend an hat er stets dieses Verständnis der sozialen Aufgabe der Kirche gehabt. Die Kirche sollte den demokratischen Strömungen und besonders dem Sozialismus den evangelischen Geist vermitteln. Diese Strömungen hätten den Geist des Evangeliums nötig, damit sie nicht in einem groben Materialismus stecken blieben.

Im Einzelnen führt Buonaiuti aus: Will die Kirche ihre soziale Aufgabe erfüllen, so hat sie sich nicht an den politischen Kämpfen direkt durch eine christlich-demokratische Partei zu beteiligen, wie es die „Democrazia Cristiana" in Italien von Anfang an getan hat. Diese war stets weit stärker um politische Erfolge statt um christ-

liche Grundsätze besorgt. Aber „die christliche Sache braucht heute weder Abgeordnete noch Minister, sei es gar in der Soutane; sie braucht vielmehr Männer, die in der Welt leben, ohne zu dieser Welt zu gehören, und die vom evangelischen Ideal so ergriffen sind, dass sie alle Kompromisse des politischen Lebens wie eine Pestilenz fliehen".[1])

Eine solch scharfe Kritik übte Buonaiuti an der Democrazia Cristiana schon zu Beginn dieses Jahrhunderts, zur Zeit Romolo Murris, dann – nach dem ersten Weltkrieg – an dem von Don Luigi Sturzo geleiteten „Partito Popolare Italiano", und schliesslich nach dem zweiten Weltkrieg immer wieder an der neu organisierten „Democrazia Cristiana" De Gasperis.

Wegen seiner Neigung zu einem vom evangelischen Geist beseelten Sozialismus hat Buonaiuti immer eine gewisse Sympathie für das kommunistische Experiment in Russland gehabt. Er wusste aber, dass es gefährlich werden konnte für die persönliche Freiheit, die er für das teuerste und unersetzliche Gut der Menschheit hielt. Die Gefahr kam – nach seiner Meinung – hauptsächlich von dem Übergewicht der oekonomischen Interessen im Verhältnis zu jedem menschlichen Ideal.

Buonaiuti ermahnte: Wenn die marxistische Erziehung die Völker daran gewöhnen will, „die Oekonomie als eine Religion, ja als die einzige Religion aufzufassen", gibt es keine andere Möglichkeit, die vom Osten her steigende und alles umwälzende Flut einzudämmen, als „eine andere ungewöhnliche paradoxe Haltung, die die reine Religion als eine Oekonomie, ja als die einzige Oekonomie begreift, nämlich die Haltung des Evangeliums, ...die einfach und vollständig zu leben ist".[2]) In diesem Sinne hat Buonaiuti seine soziale Aufgabe als Schriftsteller und Redner aufgefasst und erfüllt, indem er immer wieder versuchte, den politischen Kreisen den Geist des Evangeliums zu vermitteln.

Als nach dem Sturz des Faschismus eine demokratische Politik in Italien wieder möglich wurde, ermahnte Buonaiuti seine Mitbürger, sich jenen Formen des politischen Gemeinschaftslebens zu nähern, die leichter im Nächsten den Bruder und deshalb auch eine Spur des himmlischen Vaters in ihm erkennen lassen. Die römische Kirche habe die soziale Frage seit dem vorigen Jahrhundert in einem kon-

[1]) *Il Resto del Carlino*, 19. Juni 1919: Il partito popolare, unterschrieben (E).

[2]) *Il Tempo*, 16. August 1920: L'oscura vigilia dei tempi nuovi. Il messaggio dall'Oriente (anonym).

servativen Geist aufgenommen und sich auf die privilegierten Schichten des Volkes gestützt, statt die Rechte der Armen und Enterbten zu verteidigen. In dieser Weise verfehle sie ihren Auftrag, während das Proletariat seine Revolution allein und in einem laizistischen, ja oft antichristlichen Sinne verwirkliche.

Buonaiuti griff seine Kirche scharf an. Bereits in den „Lettere di un prete modernista" beklagte er sich, dass die Interessen des reichen Bürgertums und des schwarzen Patriziats das Leben und die grossen Werke der Kirche verhinderten; „sie erniedrigen die Kirche zu einem Herrenverein zu gegenseitiger Hilfeleistung und verfälschen ihren Geist und ihre Aufgabe".[1])

Im Einzelnen schreibt er: Die Kirche handelt, als ob sie vergessen hätte, dass die neue vom Evangelium gegründete Oekonomie die übliche Bewertung der irdischen Güter einfach umstürzt und die menschliche Sehnsucht nach der höheren Gerechtigkeit des Reiches Gottes richtet. Die Kirche hat befürchtet, ihre privilegierte Stellung in der Gesellschaft zu verlieren, und „sie hat ihr Schicksal an eine Restaurationsbestrebung gebunden, die ihr ganz fremd sein sollte".[2])

Von der sozialen Enzyklika „Rerum novarum" von Papst Leo XIII. hat Buonaiuti nie viel gehalten, weil er in ihr keine Spur wahrnehmen konnte von der revolutionären sozialen Botschaft des Apostels Paulus I. Kor. 7: „Ihr sollt nicht nach dem Besitz streben, denn die Gestalt dieser sinnlichen Welt vergeht." Auf einschränkende Einwürfe aber entgegnet er: Die apostolische Lehre von der Vergänglichkeit aller sinnlichen Werte, die so untauglich zur Regierung der Welt scheint, „hat doch seinerzeit die bedeutendste und räumlich am weitesten ausgreifende Revolution der Geschichte hervorgerufen".[3]) Und weiter führt Buonaiuti aus: Die Kirche des 20. Jahrhunderts hat die soziale Reform vernachlässigt. In der Enzyklika „Quadragesimo anno" vom Jahre 1931 hat sie fast mit den selben Worten die Lehren der Enzyklika „Rerum novarum" wiederholt; aber die soziale Reform ist in den letzten 40 Jahren fortgeschritten, und das Proletariat hat seine Forderungen ohne die Kirche und grossenteils sogar gegen die Kirche durchgesetzt. Was der Hl. Stuhl auf diesem Gebiet lehrt, hat wohl eine „theoretische Gültigkeit", die als solche anerkannt werden muss, aber in der Wirklichkeit geht die Welt auf ihren eigenen Wegen weiter mit einer Logik, die sich dem kirchlichen Lehramt hartnäckig entzieht.

---

[1]) S. 19. [2]) *La Chiesa romana*, Milano 1933, S. 133.

[3]) *Storia del cristianesimo*, Milano 1942–43, Bd. III, S. 684.

In dieser Beziehungslosigkeit zwischen der orthodoxen römischen Lehre und dem fatalen Gang der historisch-sozialen Entwicklung sah Buonaiuti eine der primären Ursachen der furchtbaren Krise unserer modernen Welt.[1] Er wollte, dass die Entfaltung des politischen Lebens in Italien nicht mehr durch die äussere Organisation der römischen Kirche und durch ihre Bündnisse mit den privilegierten Schichten behindert werde. ,,In der kommenden kooperativen Zivilisation kann die Kirche ihr oekumenisches Lehramt nicht mehr ausüben, wenn sie... nicht alle die von sich entfernt, welche die Kirche an ihren eigenen Interessen und Privilegien mitschuldig machen wollen... Da wir eine verlassene und niedergeschlagene Herde sind, kann die Sicherheit der Weide uns nur durch die Führung gerechter und wachender Hirten gegeben werden''.[2]

4) *Die politischen Gründe*

Buonaiuti hatte eine Auffassung von der politischen Aufgabe der Kirche, die derjenigen der Kurie und des politischen Katholizismus seiner Zeit entgegengesetzt war.

Auf Grund einer radikal evangelischen Ethik, die alle kulturellen und politischen Werte umstürzt, hielt Buonaiuti es für eine grosse Versuchung für die Kirche, durch die üblichen weltlichen Mittel oekonomische und politische Macht gewinnen zu wollen. Nach dem Evangelium sollte die Kirche die Welt, ihre Macht und Ehre ablehnen – und zwar nicht in pietistischem Sinne, sondern um so die Welt geistlich beherrschen und die Völker führen zu können. Das Verhalten der Kirche im Altertum und Mittelalter sei so gewesen: die Kirche verwarf die Welt mit ihrer Herrlichkeit, und gerade deshalb konnte sie die Welt tatsächlich beherrschen.

In der Neuzeit ist nach der Meinung unseres Modernisten Folgendes geschehen: Die Reformation des 16. Jahrhunderts hat danach gestrebt, die Weltpolitik direkt zu leiten und eine Machtstellung in der Wirtschaft und in der Politik zu erobern. Die römische Kirche nun – aus Furcht, ihre Autorität und Weltherrschaft zu verlieren – versuchte, durch dieselben Mittel mit den protestantischen Kirchen zu wetteifern. Auf diese Weise hat sie aber ihrer geistlichen Autorität ungeheuer geschadet. Ein Jahrtausend konnte die Kirche die Welt beherrschen, indem sie sie verwarf; als sie aber

[1]) *La Chiesa e il comunismo*, Milano 1945, S. 21.

[2]) *Il Risveglio*, 14. März 1945, Aufsatz: Il corrodente paradosso della vita italiana; vgl. *Il Risveglio*, 7. März 1945, Aufsatz: Il nostro programma.

die Welt durch die Künste der Diplomatie und der Politik an sich binden wollte, verlor sie sie umgehend. Die Jesuiten, und mit ihnen die Kirche der Gegenreformation, haben ihre Politik in der den mittelalterlichen Orden entgegengesetzten Richtung betrieben.

Das ist die grundsätzliche Kritik Buonaiutis an der ganzen vatikanischen Politik unserer Tage: Sie habe die evangelische Ethik der Umwertung aller irdischen Werte verlassen, um der materialistischen Politik der weltlichen Mächte zu folgen. So aber habe die Kirche ihre Weltmission versäumt, nämlich das Licht der Völker zu sein.

Die Kirche habe den politischen Weg nur durch unzählige Kompromisse mit der Welt beschreiten können. Hauptsächlich in einer Sache habe sich die geistliche Not der Kirche in der modernen Zeit erwiesen, nämlich in der Art, wie sie der nationalistischen Frage begegnete.

Buonaiuti sah im Nationalismus die grösste zerstörende Kraft der menschlichen Gesellschaft.[1]) Die Kirche der Neuzeit habe es aber nicht gewagt, dem nationalistischen Denken, das die Völker voneinander trennt, das grosse christliche Ideal einer brüderlichen Solidarität im kommenden Reiche Gottes entgegenzuhalten.[2]) Sie habe befürchtet, ihr Prestige und ihre diplomatische Wirkungskraft einzubüssen, wenn sie sich gegen den modernen nationalen Gedanken geäussert hätte. Statt – nach Gal. 3, 28 – die Verbrüderung der Völker in Jesus Christus zu predigen, habe sie lediglich die absolute Macht des römischen Hofes und das äusserliche Prestige des Papstes zu befestigen versucht. Sie habe ihre ganze politische Tätigkeit darauf gerichtet gehabt und deshalb unzählige Konkordate mit den einzelnen Staaten geschlossen. Diese Konkordatspolitik bedeute jedoch in der Tat die kirchliche Anerkennung dessen, dass die universelle christliche Solidarität zerrissen sei.[3])

Eine solche politische Linie sei dem Geist des Evangeliums und der alten Christenheit von der Zeit des Apostels Paulus bis zu Gregor dem Grossen ganz und gar fremd gewesen. Die Kirche dürfe sich daher nicht darüber beklagen, dass die politischen Mächte die christlichen Ideale vergessen hätten, denn sie selbst habe sich seit langem weit mehr um ihre politische Machtstellung und ihre Privilegien als um die Werte des Reiches Gottes gekümmert.[4])

Für Buonaiuti war die Konkordatspolitik der Kirche ein Zeichen

---

[1]) *La Chiesa romana*, S. 125f. [2]) *a.a.O.*, S. 126f. [3]) *a.a.O.*, S. 127. [4]) *a.a.O.*, S. 155.

ihrer völligen Verweltlichtung, er verglich sogar die von Pius XI. mit den neuheidnischen Staaten, wie dem 3. Reich Hitlers und dem faschistischen Italien, geschlossenen Konkordate mit einem Bund zwischen der Kirche Christi und Belial[1]; denn jene Konkordate könnten nicht auf dem christlichen Glauben beider Teile, sondern nur auf gegenseitigen weltlichen Interessen gegründet sein.

In Italien war allerdings tatsächlich die weltliche Obrigkeit zu einer Art „longa manus'' im Dienste des Hl. Stuhls geworden, der nunmehr durch staatliche Gewalt gegen die rebellischen Geister wie Buonaiuti selbst vorgehen konnte. Unser Modernist beklagte sich, dass die römische Kirche einen ähnlichen Geist wie die totalitären Staaten zeige.[2] Ja, sie sei mit ihnen verwandt, denn die totalitären Auffassungen des Staates seien nur eine politische Ausprägung der totalitären Methoden und Maszstäbe, die das kirchliche Lehramt seit Jahrhunderten in seinem Bereich angewendet habe.[3]

Ein Gegensatz zu jenen Kompromissen mit den neuheidnischen Staaten seien zwar die üblichen internationalen eucharistischen Kongresse gewesen. Sie hätten aber nur bewiesen, wie schwach die Widerstandskraft der katholischen Solidarität gegenüber dem Angriffsgeist der totalitären Staaten sei.

Buonaiuti beurteilte die Botschaft der römischen Kirche während des 2. Weltkrieges als: schwach, ohne Autorität und ohne Trost. Sie sei lediglich eine neutrale Botschaft gewesen. Die Neutralität sei die höchste Sorge des Vatikans gewesen; aber eine Neutralität der Kirche sei umso verwerflicher, als sie dem christlichen Glauben unbekannt sei. Die Neutralität sei eine Erfindung der Politik![4] Hierin zeige es sich nun erneut, dass die Kirche allzusehr durch politische Kompromisse gebunden sei, um ein ernstes Gerichtswort zu sprechen und der Welt die Verwüstung und den Tod zu verkündigen, sofern sie nicht ihren bösen Weg verlassen und wahre Busse tun wolle.[5]

Das Gerichtswort hätte nicht ein allgemeiner Tadel sein sollen, sondern es hätte sehr konkret die unüberbietbare Bosheit des nationalsozialistischen Deutschlands und des faszistischen Italiens mit prophetischer Gewalt strafen müssen. Die Predigt der Busse müsse

---

[1]) *Pio XII*, Roma 1946, S. 91.
[2]) Vgl. *Il Risveglio*, 7. März 1945, Aufsatz: Gli antenati dei fascisti.
[3]) *Pio XII*, S. 110.
[4]) *Religio XVI* (1943), S. 217f.
[5]) *Pio XII*, S. 287.

jedoch zugleich ein Sündenbekenntnis der römischen Kurie sein, die bisher immer nur versucht habe, sich selbst zu rechtfertigen und den christlichen Massen die ganze Schuld an der Welttragödie zuzuschieben. Buonaiuti träumte dabei von den alten römischen Bischöfen wie Gregor dem Grossen, der mit der Asche auf dem Kopfe die Prozession des bussfertigen römischen Volkes anführte und zu Gott flehte, das wahrlich verdiente Gericht gnädig vorübergehen zu lassen. Aber der Papst unserer Zeit habe nicht verstanden, das wahre Wort des Gerichts und der Busse zu predigen, und deshalb habe seine Verkündigung keinen Trost für die in Angst und Tod verwirrten Völker gehabt. Und das sei nun die grosse Schuld des Vatikans, denn: In den tragischsten Stunden der Menschheitsgeschichte hat die Kirche wie die alten Propheten Israels mit ihrem Wort des Gerichts und des Trostes die Völker zu führen. In Rom hätte das Licht scheinen müssen wie einst in Jerusalem, damit die Völker, die in der Finsternis wandeln, zu der ewigen Stadt hätten kommen können, um Weisung für ihren weiteren Weg zu erhalten.

Buonaiuti hat diese Aufgabe der Kirche als Führung der Völker als so dringlich empfunden, dass er selbst in der Nachkriegszeit, nach dem ersten wie nach dem zweiten Weltkrieg, seine wissenschaftlichen Arbeiten vernachlässigte, um sich einer regen politischen journalistischen Tätigkeit zu widmen. Er verglich die Spalte einer grossen Tageszeitung mit dem Ambòn der alten Basilika, von dem aus die besten Bischöfe des 4. bis 6. Jahrhunderts die Völker zu unterweisen und zu führen gewusst hatten.

Buonaiutis Aufsätze waren immer in einer guten radikal-evangelischen Richtung aufgefasst. Was er als einfacher, ja exkommunizierter Priester sagte, hatte er mit grösserer Autorität und Gewalt vom Bischof Roms hören wollen, der den Völkern das erlösende und erleuchtende Wort im Geist des Evangeliums hätte verkündigen müssen.

Die Kirche habe diesen ihren Auftrag, die Nationen zu erleuchten und zu führen, durch eine ausgedehnte karitative Aktion zu ersetzen versucht. Auf diese Weise sei sie zu einem humanen Hilfsverein – etwa wie das Internationale Rote Kreuz – geworden und habe ihre internationale Autorität und Wirkungskraft eingebüsst. Wegen dieser ungeheuren Schwäche der Kirche seien im Jahre 1919 der Völkerbund und 1944–45 die Vereinten Nationen entstanden. Diese internationalen Organisationen seien jedoch nur ein unsicherer und ärmlicher Ersatz für jene universelle geistliche Gemein-

schaft, welche die Kirche einst gewesen und heute nicht mehr sei.[1])

Buonaiuti glaubte, sich an einer Zeitwende zu befinden, nämlich am Übergang von der modernen europäischen Zivilisation zu einer wahren menschlichen Zivilisation.[2]) Die neue Gesellschaft sollte, nach dem Wort Roosevelts, eine ,,oekumenische, kooperative Zivilisation'' bringen. Gerade deshalb sei es die dringende Aufgabe der Kirche gewesen, der neuen Organisation eine Seele zu schenken.[3]) Die Versammlung der Vereinten Nationen bedürfe hauptsächlich einer Seele, und es sei die Weltmission von Rom, sie ihr zu geben. Aber der Hl. Stuhl habe seine geistliche Gewalt verloren...

,,Eins tut not der Versammlung der Vereinten Nationen, nämlich eine Seele. Wir haben vergessen, dass die Einheit der Welt nicht von zusammengesetzten politischen Kräften kommen kann. Denn die Summe aller politischen Kräfte ergibt, wenn wir die göttliche griechische Sprache reden wollen: nicht ein Mehr an ,,dynamis'', das heisst: an moralischer Kraft, sondern nur einen intensiveren ,,kratos'', also physische Gewalt... Und wir wissen sehr gut, dass... eine neue geistliche Zivilisation im tiefen Bewusstsein der leidenden und hoffenden menschlichen Massen geheimnisvoll sich vorbereitet. Nur diese neue Zivilisation wird die Menschheit von der Furcht vor der Atombombe wirksam befreien können''.[4]) – Es war dies das letzte Wort, das Buonaiuti kurz vor seinem Tode in seiner ,,1945'' betitelten Wochenzeitung schrieb.

Die Kritik Buonaiutis an der römischen Kirche war sehr scharf, und doch wäre sie teilweise gegenüber der ganzen heutigen Christenheit angebracht. Er betrachtete und beurteilte die Kirche seiner Zeit unter dem Gesichtspunkt der ,,ecclesia spiritualis'', d.h. unter dem Gesichtspunkt einer eschatologischen Hoffnung. Man kann sich daher vorstellen, dass sein Urteil höchst radikal und machmal auch, vom geschichtlichen Standpunkt aus, ungerecht werden konnte. Der Beweggrund seiner Kritik aber entsprang immer aus einer unendlichen Liebe zu der Kirche, denn nie hat Buonaiuti etwas in der Welt so geliebt, wie seine römisch-katholische Kirche.

5) *Der römisch-katholische Zug im Denken Buonaiutis*

Buonaiuti bewies seine grosse Liebe zu der römischen Kirche

[1]) *a.a.O.*, S.417.
[2]) 1945, Sestante per la realtà in costruzione, 6.Juni 1945, S. 1.
[3]) *a.a.O.*, 5.Januar 1946, S. 1, Aufsatz: Primo maggio.
[4]) *a.a.O.*, 19 gennaio 1946, Aufsatz: Liberare l'umanità.

gerade in den traurigsten Jahren seines Lebens, als er vom Hl. Offizium exkommuniziert und von der faschistischen Regierung seines Lehramtes enthoben worden war. Wie wir schon gesagt haben, hat er damals an der evangelisch-theologischen Fakultät in Lausanne einen Lehrauftrag angenommen, auf die ihm angetragene ordentliche Professur aber verzichtete er, um seine Kirche nicht zu verlassen.

Diese seine Hingabe an die römische Kirche hatte nicht nur sentimentale, sondern vor allem auch ernste theologische Gründe. Katholisch war zum Beispiel Buonaiutis Auffassung von der Kirche mit ihrem Lehramt und mit ihrer Disziplin als Vermittlerin der göttlichen Charismen. Eine ausserordentliche Bedeutung für das religiöse Erlebnis schrieb er dem Gemeinschaftsleben, der ,,vita associata'' zu, auch bekämpfte er heftig den religiösen Individualismus des Liberal-Protestantismus seiner Zeit.

In seiner Theologie finden wir typisch katholisch, wenn auch modernistisch gefärbte Elemente. Wie wir erwähnt haben, löste er die Offenbarung in eine religiöse Evolution des Menschengeschlechts auf, bei der die göttlichen Kräfte im Kosmos besonders durch das Auftreten von Propheten immer deutlicher in Erscheinung treten konnten. Buonaiuti wollte hauptsächlich die religiöse Erfahrung der Mittelmeervölker erforschen, denn er glaubte, sie habe einen ausserordentlichen und vielleicht einzigartigen Wert für die Menschheit aller Zeiten. Das Christentum sei der Gipfel dieser mittelmeerländischen Religiosität, ja die unüberbietbare Synthese aller ihrer höchsten und ewigen Werte. Seine Auffassung des Christentums war wesentlich synkretistisch, und er fand – mit Recht – dass alle diese religiösen Elemente in der römischen Kirche besser als in irgend einer anderen christlichen Kirche aufbewahrt und in einer lebendigen Synthese verschmolzen werden könnten.

Religion und Philosophie sind – nach Buonaiuti – wie zwei Brennpunkte der Ellipse der mittelmeerländischen Spiritualität. Es sei gerade eine Eigenschaft unserer geistlichen Tradition, ,,dass Philosophie und Religion gemeinsam fortschreiten, als zwei vor der Wirklichkeit nicht zu verdrängende Haltungen''.[1] Obwohl Buonaiuti ein Modernist und als solcher ein Gegner der scholastischen Philosophie und Theologie war, bejahte er offen den Wert des Binoms ,,Religion und Philosophie'', aber in ihm betonte er stark

---

[1]) *La vita dello spirito*, Roma 1948, S.41.

die religiöse Erfahrung. Diese Zusammenarbeit von Theologie und Philosophie bei dem Versuch, zur Kenntnis des Seins und des moralischen Zwecks der Welt zu gelangen, zeigt deutlich den katholischen Grundcharakter der Gedanken Buonaiutis. Stellt er doch ausdrücklich fest, die geistliche Entwicklung von Aristoteles bis zu Thomas von Aquin sei vollständig folgerichtig nach der Logik der mittelmeerländischen Spiritualität.

Buonaiuti anerkannte die bleibende Gültigkeit mancher Theorien der griechischen Philosophie wie z.B. das Prinzip der Kausalität.[1]) Etliche Grundsätze, die er im römischen Seminar gelernt hatte, sind nicht einmal von seinem späteren Modernismus erschüttert worden. Er ist in manchen Fragen immer ein Aristoteliker geblieben und hat auch einige Grundsätze des aufgeklärten Thomismus (wie des Thomismus Leos XIII.) so heftig verteidigt, wie ein orthodoxer Christ das Trinitätsdogma verteidigen würde.

Er sah in solchen aristotelisch-thomistischen Grundsätzen den besten Schutz des Christentums gegen die idealistische Philosophie. Diese war für ihn einfach Atheismus, das Ende des christlichen Glaubens und der mittelmeerländischen Kultur. Seine Abneigung gegen Luther und den Protestantismus hatte ihren tiefsten Grund in der Tatsache, dass sie – wie er meinte – Vorfahren des Idealismus gewesen waren. Aus demselben Grund beurteilte er die italienischen Anhänger dieser Philosophie wie Giovanni Gentile, aber nicht weniger Benedetto Croce, als Verräter des Vaterlandes und der ganzen mittelmeerländischen Kultur und Spirituälitat.[2]) Aus solchen Gründen fühlte sich Buonaiuti tief katholisch.

Buonaiuti hat sein ganzes Leben gekämpft, um einen neuen Geist in der Kirche zu erwecken. Sein eschatologischer Modernismus sollte eine neue prophetisch-religiöse Erfahrung in der katholischen Christenheit vorbereiten. Deshalb sei die Unterdrückung des Modernismus seitens der römischen Kurie dem Leben der ganzen Kirche schicksalhaft geworden. Die Ursache des Verfalls, den er besonders gegen Ende seines Lebens in der römischen Kirche feststellte, wurde von ihm hauptsächlich der Kurie zugeschrieben, weil sie die Propheten des Modernismus verfolgt und zum Schweigen gezwungen hatte.

Trotzdem hatte Buonaiuti nie aufgehört, auf eine geistliche Belebung seiner Kirche zu hoffen. Im Jahre 1933 veröffentlichte er

---

[1]) Vgl. *Verso la luce*, S. 33ff.
[2]) *Pellegrino di Roma*, S. 446–480.

das Buch ,,La chiesa romana'', in dem er nicht nur eine genaue Diagnose aller Krankheiten im Leibe seiner Kirche stellte, sondern zugleich ihr den Weg zur Wiederaufnahme ihrer hohen Aufgabe in der Welt zeigte. In ihrer zweitausendjährigen Tradition und in der Tiefe ihres charismatischen Gemeinschaftslebens sollte sie die evangelischen Grundmotive wiederfinden, die ihrer ersten Verkündigung so reichlich Leben und Kraft geschenkt hatten[1]):

Die Kirche soll nicht mehr die Zeit mit doktrinären Nachforschungen, mit der Durchsetzung ihrer Ansprüche und mit all ihrer bürokratischen und diplomatischen Arbeit verlieren. Sie hat sich daran zu erinnern, dass der Mensch ein armes und sündhaftes, ein leidendes und sterbliches Geschöpf ist, und ,,deshalb soll sie den getrübten und halbblinden Augen der gegenwärtigen Generation nur eine Aussicht eröffnen, nämlich die Aussicht auf ein Reich des Friedens und der Gerechtigkeit, dem man nur durch die Neugeburt der Hingabe und der Liebe angehören kann''.[2]) Wird die Kirche diese Lebenskraft nicht mehr finden und von keiner apokalyptischen Hoffnung mehr beunruhigt, so wird sie endgültig absterben, und ihr Schicksal wird das der Synagoge sein.

Nach dem zweiten Weltkrieg wurde Buonaiuti skeptisch gegenüber der Möglichkeit einer geistlichen Erneuerung der römischen Kirche, und seine Hoffnung galt mehr einer neuen katholischen d.h. oekumenischen Kirche, die er als eine eschatologische Grösse erwartete. Ein Zeichen dieser kommenden Kirche war für ihn die oekumenische Arbeit der evangelischen Denominationen. In seinem Testament wird die römische Kirche, für die er doch so viel gekämpft und gelitten hatte, nicht mehr erwähnt. Sie wird einfach durch diese ,,oekumenische Kirche'' ersetzt. Die kommende oekumenische Kirche sollte die Verwirklichung der ,,Ecclesia spiritualis'' bringen, auf die Buonaiuti sein ganzes Leben gehofft hat.

---

1) *La Chiesa romana*, S. 187.

2) *a.a.O.*, S. 187f.

DE BETEKENIS VAN HET BEGRIP TRADITIE, VOORAL VOOR DE Z.G. KRITISCHE THEOLOGIE

DOOR

L. J. VAN HOLK

Leiden

Voor wie oren heeft om te horen voorspelt de titel zelf van dit artikel een lichtelijk dé-graderende beschouwing van traditie. Immers *kritisch* is eo ipso de tegenstelling van traditioneel! Die voorspelling zal ook wel uitkomen, schoon niet zo eenzijdig als men zou kunnen denken. Wij hebben namelijk hier met een nogal genuanceerd begrip te maken, dat navenant verschillende waardering oproept.

§ 1. *Laat ons eerst definiëren:* Traditie of overlevering is lering, die hetzij inzicht geven wil – dan van mond tot mond doorgegeven; hetzij een vaardigheid – die dan a.h.w. van hand tot hand bijgebracht wordt; de enig mogelijke vorm van onderricht in tijden die schrijven en lezen, en het Boek niet kennen; en in zoverre een *behelpen;* ten dele echter (wat de praktijk aangaat) het voordeel biedend van het *onmiddellijk* iets aantonen. Men bedenke ook, dat èn *in tijden van gevaar* mondeling en handelijks overgeleverd kunnen en weten minder blootgesteld zijn; èn dat tradities *meestal zorgvuldig gehoed bezit zijn* van ambtskringen of vakgroepen, priesterkaste of gilde.

Ook *het gedragspatroon*, in de eerste plaats van gesloten groepen maar eveneens van standen, van openbaar werkende maatschappelijke groepen bouwen (bouw*d*en vooral) op overgeleverde inzichten. Al wat wij ,,zeden en gewoonten'' noemen of usances, mores, adat, maar ook spreekwoordelijke wijsheid, vastgevoegde stijl van denken (,,inbred opinions'') en vele rituele handelingen, worden doorgegeven door doen en spreken, zijn dus vormen van traditie.

Nog één stap verder, en wij zijn bij traditie als inderdaad niet meer of minder dan: onveranderd uit het verleden overgenomen vorm van leven of ,,wijze van doen'', het conventionele aspect van het dagelijks bestaan; dat, wat Heidegger zou noemen het ,,oneigenlijke'' leven, beheerst door wat ,,men'' zegt, doet en denkt; het domein van wat een Nederlandse zegswijze wel grappig beeldend noemt: ,,de spraakmakende gemeente''.

Traditie echter in pregnante zin is zeer *bepaalde* lering, verzorgd door deskundige ingewijden; en dienovereenkomstig gezaghebbend.

Leeft men in een wereld, die niet alleen geen (of weinig) boeken kent, maar die ook opziet tegen wat uit oude tijd stamt (en nieuwlichterij evenredig daarmee veroordeelt), dan is het klimaat gegeven, waarin traditie welig tiert: gezag hebbende, niet voor ieder zo maar toegankelijke, wijsheid uit de goede oude tijd. Of bondig: *overlevering is ongeschreven, uit oude tijd tot ons gekomen onderrichting, behoed door speciale kring.*

§ 2. Nu gaan wij onze *definitie verder toetsen* door vergelijking met verschillende tegenstellingen.

a. Wij beginnen met die, welke ontstaat door de uitvinding van schrift en boek. Het boek legt tevoren overgeleverde stof vast. Gezien de religieuze schroom voor letter, woord en bindselen, krijgt de overlevering nu nieuw gezag – zelfs indien zij neerslag blijkt van tegenstrijdige overleveringen. Maar geen boek kan àlles zeggen. Naast het geschrevene blijft het ongeschrevene dus staan. Gaandeweg ontstaat zelfs nieuwe overlevering, al was het slechts van commentariërende aard, die zelf weer tot boekvorm kan stollen, zodat laag na laag van oude wijsheid het definitief karakter van het gefixeerde krijgt. Daarmee begint het proces, dat de traditie op de tweede plaats dringt: zij zal ,,*altera* fons'' heten naast die ,,prima fons'', die het geschreven bijbelwoord uitmaakt.[1]) Apologetische moeilijkheden zullen dwingen die tweede bron opnieuw gelijkwaardig te *stellen* met de eerste: ,,natuurlijk'' is die gelijkstelling niet, kan zij niet zijn, omdat door het boek het enkel maar mondeling bewaarde licht (onvermijdelijk zelfs) iets krijgt van het *onzekere*. Te meer, wanneer verschillende traditiën naast elkaar zouden blijken te staan: slechts overeenstemmend, zo mogelijk eensluidend getuigenis wijst waarheid aan. Verschil van getuigenis brengt een ,,Non liquet'' tot stand, dat de rechtbank tot vrijspraak, de wetenschap tot onthouding van oordeel noopt.

De nuance van het onzekere verzwakt dus het gezag der overlevering.

b. Maar traditie kan ook staan tegenover de nadrukkelijke afwijking, welke onmiddellijke openbaring, of de evidentie van eigen inzicht, of het gezag van een profetische roeping met zich mee brengen: ,,van *de ouden* is u gezegd, maar, voorwaar, *ik* zeg u.'' In zoverre de geschiedenis der mensheid die is van ontdekkingen en

---

[1]) Vergl. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, passim.

uitvindingen, van gewijzigde situaties en revolutionaire geesten, is zij tevens de geschiedenis van de opheffing, bestrijding, vernietiging van overgeleverde inzichten en gewoonten. Traditie is dan zoveel als het ònpersoonlijke, gemiddelde, 't reeds een weinig ver-ouderde. Op godsdienstig gebied zal nieuw profetisch inzicht – hoezeer ook gedreven door het pathos der onmiddellijkheid, der gevoelvolle ervaring en der niet-aan-te-vechten verkorenheid – toch wel op hoger dan eigen gezag beroep doen: „Aldus spreekt de Heer". *God* geeft dat nieuwe, vernieuwende gezag. Valt dit nieuwe in een kring, die toch het overgeleverde placht te vereren, dan zal wellicht de tendens ontstaan, het Nieuwe uit te leggen als het recht-begrepen Oude; en het gangbare als afval of misverstand. Zo Luther over de leer van genade en goede werken „in het Pausdom" op het standpunt van de oude Kerk. Merkwaardig schouwspel voor de geest, deze strijd tussen de liefde voor het oude èn voor het nieuwe, door de onontbeerlijkheid van beide; een strijd die lange tijd het gezàg van het nieuwe niet waar wil hebben, die vlucht in de fictie van het herstelde oude, dat naar zijn echte betekenis niet meer begrepen werd. Is dit alleen maar „mundus vult decipi"? Of toch ook zin voor continuïteit, en inzicht in die kant van het historisch pro-ces, die gaandewegse verwording is? Hoe dit zij, eigen ontvangen inzicht komt tegenover traditie te staan.

c. In nieuwer tijd, en in de eerste plaats op het terrein der wereldse wetenschap, wordt het eigen inzicht *naar zijn rationele kant* uitgespeeld. Niet zonder bloedgetuigen is die geschiedenis van het zelfstandig werken der wetenschap, van het gezag der evidentie, bewerkt door nauwkeurige waarneming en ontleding van gegevens, door proefondervindelijke toetsing en sluitend betoog. Maar goed, zij is er nu: het zelfonderzochte, medegedeeld in publicaties, weersproken, gecorrigeerd, verworpen, aanvaard, omdat de geopperde hypothese inderdaad de meest bevredigende verklaring gaf – die bovendien technisch kon worden toegepast. Dit zelfonderzochte, ten slotte *voor allen* evident blijkende staat t.o.v. een vroeger gangbare „mening". Eenvoud, duidelijkheid, alomvattendheid zijn haar waarmerken. Daarmee is gepaard gegaan een algehele ommekeer in de waardering van het oude en het nieuwe, het gangbare en het zelfgevondene, de waarheid van gisteren die de onwaarheid van vandaag is. In een belangwekkende studie van Bochenski over „Die zeitgenössischen Denkmethoden" toont de schrijver duidelijk aan, hoe veelsoortig die methoden van denken zijn, maar tevens, dat zij

alle toch ergens de „*verifiëerbaarheid*" van een – wellicht gewaagde – onderstelling pretenderen.[1]) Bij deze gang van zaken is het actuele denken, *de zelfstandige en gemeenschappelijke arbeid* met behulp van telkens weer te toetsen middelen, wat de doorslag geeft. Traditie kan daarin nooit normatieve betekenis hebben. Zij kan naar haar inhoud een deel zijn van het beschikbare feitenmateriaal. Zij kan ook het enig beschikbare materiaal vormen. Dat moet dan, om kennis op te leveren, naar wetenschappelijke methode bewerkt worden. Maar niemand zal er aan denken *de methode* van overlevering als een op de hoogte van de tijd staande, adequate methode van wetenschap te bezigen. Zij leent zich voor doorgeven, niet voor onderzoek. Zij is dat ook niet. In *deze* situatie is dus van bijzonder gezag der traditie geen sprake; hetgeen het beste blijkt uit het feit, dat niemand poogt ongeschreven waarheid door te geven.

d. Toch persisteert de hoogschatting voor de overlevering wel degelijk, zodra het niet gaat om natuur- of geschiedwetenschap, doch om wijsheid van zedelijk-geestelijke, godsdienstig-wijsgerige aard. Het is namelijk zo, dat de mensheid zich op deze laatste gebieden veel eerder een inzicht in de hogere waarden heeft veroverd dan op zuiver wetenschappelijk gebied; ja, dat aan de z.g. moderne levensstijl zekere nuchterheid en vervlakking eigen zijn, waarbij de diepere ernst, de geestelijke spankracht, de religieuze hartstocht van vroeger tijden imponerend afsteken. Geen wonder, dat de „geestelijke tradities" dier tijden – maar dat zijn volstrekt niet altijd *ongeschreven* tradities, doch zeer vaak de wijsdommen van wellicht vergane culturen en verdwenen volkeren! – opnieuw gezag krijgen. Nu moeten wij echter opletten! Deze aloude wijsheid wijst vaak terug naar de tijden van voor het geschreven woord. Maar hoe kwam men toen aan zo diepe wijsheid, zonder onze veelzijdig-wetenschappelijke en wijsgerige scholing? Het antwoord luidt: door intuïtie, versta: *door openbaring*. Openbaring is iets oncontroleerbaars, indiscutabels, en leent zich dus harerzijds uitstekend tot mondelinge overlevering. Er is *nog* iets merkwaardigs: vaak wordt die oer-wijsheid als enkelvoudig, d.w.z. als overal dezelfde opgevat; van universele strekking. Van oudsher heeft deze gedachte mensen vervuld, b.v. op het gebied der rechtsfilosofie. Wanneer men niet met de sceptici en geweldenaars het recht als wet-van-de-sterkste, geworden in de strijd om de macht van groepen en enkelingen wilde

---

[1]) I. M. Bochenski, *Die Zeitgenössischen Denkmethoden* (Bern, Dalptaschenbücher nrs. 304; 1954).

opvatten, maar de overtuiging beleed, dat aan alle historisch-beperkte, dan-en-daar gegeven wetten ten grondslag ligt het Recht, dat van Nature geldt – το φυσει δικαιον – dan betekende dat ook, dat een beroep gedaan moest worden op de ἀγραφος νομος, of wel naar profetische visie op ,,een wet, niet geschreven op stenen tafelen, maar in de harten der mensen'' [welke dan door Jeremia overigens naar de toekomst werd verlegd]. Maar ver verleden en verre toekomst raken elkaar als behorend tot de sfeer Gods. Verwaaide overlevering, van oer-wijsheid, ergens hersteld – die wordt de norm voor het heden. In de geschiedfilosofie van gnostische en para-gnostische aard – zoals bij Guénon en Leopold Ziegler – wordt aldus de Traditie (bij voorkeur ,,de integrale traditie'' genoemd) het woord waarmee men de hogere, onvatbare Geestesgeschiedenis der mensheid omschrijft. Op het eerste gezicht is het niet duidelijk, waarom deze oer-wijsheid alleen maar door overlevering zou kunnen worden bewaard. Zelfs blijkt, dat de integrale of oer-overlevering enigermate uitgewist is. Ziegler spreekt van tijdperken van verduistering in de geschiedenis, waarin de mensheid de heugenis aan die oerwijsheid niet wist te bewaren.[1]) Geen wonder, bij gebrek aan objectivering in het geschreven woord. Deze overwegingen stemmen skeptisch t.a.v. de betekenis dier ,,oerwijsheid''. Daartegenover staat, dat echte wijsheid iets persoonlijks heeft, dat door de ,,viva vox'' het best bemiddeld wordt. Wie, die enige ervaring heeft van onderwijs *ontvangen* (ook wel: van onderwijs *geven*) zal het tegenspreken? Maar deze *opvoedkundige* waarde van het onmiddellijk doorgeven en mededelen betreft eerder de sfeer, de geestdrift, als men wil: het ,,*pneumatische*'' der onderwijzens*kunst*, dan de betrouwbaarheid of het gezag van de inhoud. Ook kan men niet zeggen, dat de continuïteit van het geestelijk bezit door deze manier van bemiddeling beter wordt gewaarborgd dan door het lezen of bestuderen van een geschreven text. Integendeel: zelfstandige studie verricht men gemakkelijker op een gegeven text vóór ons, dan op een uit het hoofd geleerde, maar niet ge-objectiveerde text. Zo althans ziet het er voor een later, voor alles lézend geslacht uit.

e. Er is ook nog een andere kant aan: *geheime* leer zal eerder door mondelinge overlevering haar privaat karakter kunnen bewaren dan door schriftelijke fixatie, die voor de huidige westerse mens, die immers vrijwel voor 100% lezen kan, tevens is publicatie. Nu

---

[1]) Leop. Ziegler, *Ueberlieferung*, Leipzig, 1936. Deze beschouwing staat op blz. 15.

kunnen wij natuurlijk in het bestek van dit artikel niet alle aspecten van het geestelijk verschijnsel der esoteriek bespreken. Maar in verband met ons onderwerp is het wellicht wel juist te wijzen op het gevaarlijke van de inhoud van esoterische lering. Vooreerst komt deze aan den dag in het syncretisme, dat nationale mythisch-symbolische onderscheidingen irrelevant maakt. Maar dan vooral is *de eigenlijke identiteitsleer*, zowel van het menselijk Zelf met God, als (nog meer!) van alle tegenstellingen, van goed met kwaad, zeer geschikt om de niet gevorderde op een dwaalspoor te brengen. Misschien ook mag men zeggen, dat het beginsel der wezenlijke identiteit slechts vluchtig, als in een overgankelijke wijze, mag worden aangeduid, omdat zij indien „massief" opgevat, onwaar wordt. Dan zou het vluchtig woord een beter – versta het enig juiste – medium zijn voor de integrale traditie dan het geschreven woord. Maar of dit identiteitsmysterium werkelijk deel uitmaakt van *de* oerwijsheid van het mensdom? Dat lijkt op zijn minst twijfelachtig. Ondertussen hebben wij hier een andere schakering in het begrip: traditie hoort bij esoteriek, gelijk het leerboek of handboek thuishoort bij publicatie, pers, en exo-teriek.

f. Onze conclusie van deze toetsing der definitie is dus: overlevering is en blijft een door mond en hand doorgegeven, niet aan het ongeschoolde publiek uitgeleverde, meestal zeer-oude (of althans zulke oude herkomst voorwendende) wijsheid, die aan haar ouderdom, haar onveranderde inhoud, haar „ab omnibus, semper, ubique" geldende waarheid haar betekenis ontleent. De vervlakte, breed uitgetreden bijbetekenis van usance en communis opinio is er een afleggertje van. Of zeer kort samengevat: naar haar vorm ongeschreven, collectief bezit, is zij naar haar inhoud wijsheid der voorgeslachten.

§ 3. Aan de thans gegeven definitie en haar toetsing ontspringt meteen *de plaatsbepaling van het begrip traditie in onze kennistheorie* en wetenschapsmethodologie. Zij kan nooit meer leveren dan kennismateriaal, dat altijd op zijn innerlijke evidentie zal moeten worden onderzocht. Want „evidentie", waarlijk niet alleen door Husserl op zo belangrijke plaats geschoven, is de laatste en eerste axiomatische grondslag van alle inzicht. Disparate tradities verwijzen dan ook naar ongelijke bronnen; waarschijnlijk naar onzekere herkomst. Bij het ontbreken van alle andere materiaal – inscriptie, plastiek, of welke documentatie ook – zullen wij het met de traditie moeten doen.

Maar dat geldt werkelijk alleen ,,faute de mieux". Ongetwijfeld zal men aan ,,Consuetudines centenarias aut immemoriales"[1]) geneigd zijn dezelfde waarde toe te kennen als aan een spreekwoord nl. dat zij neerslag der ervaring van vele generaties is, maar zij zal aan haar ouderdom nooit een definitief, slechts een voorlopig gezag ontlenen. Het kanonieke recht maakt dús de overlevering nadrukkelijk ondergeschikt aan het kerkelijk leerambt en de geformuleerde canones. Aan deze methodologisch gesproken, *dienende* taak is het dan ook te wijten, dat de stelselmatige opbouw ener wereldbeschouwing of kenleer als ,,traditionalisme", niet anders dan als romantische wensdroom zal kunnen gelden. Inderdaad ziet de school der franse Restauratiefilosofie van de Bonald en de Maistre, Châteaubriand en Ballanche, er dan ook als zulk een romantische wensdroom uit; en heus niet alleen om haar gelijktijdigheid met de romantiek als geestelijke macht uit het begin der 19e eeuw, doch wel degelijk door haar verering voor de machten van behoud en herstel: de Bourbons, de Kerk; door haar zwaar emotioneel geladen afkeer van de revolutie en van de denkbeelden, die haar ,,ideologie" uitmaakten. Zoals zo dikwijls, was de polemiek sterker dan de thetiek, omdat de haat helderziend maakt. De Rede ontwerpt inderdaad nooit zó maar, als uit het niets, door enkel logische a.h.w. wiskundige deductie een maatschappijorde. Lang voordat de enkeling kan ingrijpen werkt de collectieve macht der overlevering. Lang voordat de maatschappij vooruitkomt door groot werk van een geniaal wetgever, wordt deze laatste gevormd en vooruitgebracht door de eerste, door wat bij Hegel heet: ,,de objectieve geest". Voor de traditionalist berust de taal op het door God den mens gegeven Woord.

Door forse associatie wordt nu Gods Woord tot de Logos, tot Christus, tot de lerende Kerk, tot hoedster der oer-openbaring, der in woord en taal geschonken wijsheid verheven. Tegen God, Kerk, en de gegeven Maatschappij in opstand komen was dus hetzelfde als tegen de ware, algemene Redelijkheid in opstand komen. Inderdaad, kort is de afstand van dit franse traditionalisme naar da Costa's ,,Bezwaren tegen de geest der eeuw". Het waarheidsmoment dezer school ligt in haar begrip voor de collectieve, onbewuste machten in het leven, in de geschiedenis: het nieuwe *wortelt* in het telkens reeds gewordene, de individuele vondst in het gemeenschappelijk bezit. Vooral: het bewust-ontwerpende wortelt in het onbewust geschiedende. Maar ,,wortelen in" is niet hetzelfde als ,,niets anders zijn

[1]) *Codex iuris canonici,* cn 30.

dan", laat staan: „ondergeschikt zijn aan". En het blijven bij het eenmaal gevormde is even zeker de dood in de pot als het doorslaan naar het nog-nooit-bestaan hebbende de dood in het luchtledig is. De eigenlijk bewegende kracht van deze school ligt niet in de overlevering zelve maar in de Kerk die haar manipuleert. Ja, in de grond is traditionalisme een ander woord voor kerkelijke geijkte geschiedenis, en van de Openbaring, die haar grondslag uitmaakt. En indien niet de revolutie zulke onduldbare excessen had voortgebracht, zowel theoretisch als praktisch, zou niemand op deze apologetische troef zijn ingegaan. Ook thans ontleent zij zulke sympathie als zij vinden mocht, aan de eenzijdige nadruk der westerse beschaving op het ontwerpend-berekenend verstand, aan de rusteloze omvorming der maatschappij van uitvinding tot uitvinding, en aan de uitbuiting van het leven voor enkel maar praktische doeleinden, d.w.z. met traditionalisme wordt een psychologisch correctief aangeduid, niet een gezaghebbend waarheidscriterium.

§ 4. *Voor de theologen* heeft het begrip traditie nog een andere, zeer bijzondere betekenis, namelijk in de strijd met de rooms-katholieke theologie door het gezag ener zelfstandige mondelinge overlevering naast (en tegenover) de Bijbel. Reeds vroeg komt het gezag der conciliën en der patres naast dat der Heilige Schrift te staan (b.v. Dentzinger, nr. 173). Het tweede Niceense Concilie (787) spreekt het anathema uit over ieder die „omnem ecclesiasticam traditionem sive scriptam sive non scriptam reicit" (D. nr. 308). Zoals te verwachten heeft de geloofsbelijdenis, opgesteld na het Tridentinum nadrukkelijk uitgesproken: „Apostolicas et ecclesiasticas traditiones reliquasque eiusdem Ecclesiae observationes et Constitutiones firmissime admitto et amplector" (D. nr. 995), gelijk het Concilie zelf trouwens had geleerd dat de Synode inziet „hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae(ex) ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt"; en dat deze traditiones daarom „tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tamquam vel oretenus a Christo vel a Sp. S.[to] dictatas, et continua successione in Eccl.[a] Cath.[a] conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur" (D. nr. 783). Het *Vaticanum* (1871) heeft dit bevestigd (D. nr. 1792) als „tamquam divinitus revelata" en dus „credenda", en in het kerkelijk wetboek staat voorin de anti-modernistische professio, die de uitspraak van

het Tridentinum herhaalt. Met dit alles krijgen wij niet te horen, wat de traditie *inhoudt*. Omgekeerd echter wordt alle officieel geleerde kerkleer beschouwd als uit de heilige traditie geput. De bijbel leert nooit wat anders dan deze traditie, de traditie niet iets anders dan de bijbel. Zij kan hoogstens iets niet, nog niet, leren, wat om de een of andere reden later wèl explicite geleerd moet worden.

Het is duidelijk, dat deze uiterst nominalistische en diplomatieke opvatting twee doeleinden dient: 1. sinds er tegen de kerkhervorming handhaaft zij de goddelijk-*evangelische echtheid* van alle, volgens de hervormers later ingeslopen romanismen en papalismen; 2. zij leert de *bestrijding* van de gedachte ener *historische ontwikkeling* van de inzichten der kerk, dat is van het evolutionisme van de moderne tijd. In beide gevallen handhaaft de kerk haar leer als „quod semper quod ubique quod ab omnibus creditum est''. De discussie over dit onderwerp moet *principieel* mislukken, daar noch bisschop noch paus ons de gehele overlevering wil of kan mededelen (de Heilige Geest immers brengt t.z.t. te voorschijn wat als dan nodig is te leren). Hoogstens kan de betrekkelijke waarschijnlijkheid dan wel onwaarschijnlijkheid worden omstreden, of een bepaald leerstuk – b.v. Maria's ten hemelopneming – reeds in vroeger tijd geloofd werd of kòn worden naar de hele geestelijke signatuur van dat tijdperk. Maar dat zal wel altijd in de sfeer der betrekkelijkheid en der meer of minder fijn speurende historische uitlegkunde blijven hangen. Het geloof in de traditie aldus pregnant gesteld is echter – zoveel is wel duidelijk – alleen met het emphatisch *gezag* der kerk – „la tradizione sono Io'' zei paus Pius IX – af te dwingen, nooit met de middelen van het zuiver wetenschappelijk denken, historisch, psychologisch of dogmatisch. Hier blijft een kloof gapen èn naar de inhoud èn naar de vorm der overlevering, welke laatste in de handen der roomse theologen eerder een juridisch dan een leerstellig begrip is geworden, zoals Harnack dat indertijd juist heeft uitgedrukt.[1])

Ziet men van het dogmatische en exclusivistische gebruik der overlevering af, dan is anderzijds grif toe te geven: 1. dat elke godsdienstige gemeenschap een zeker „corpus'' van niet scherp geformuleerde, slechts langzaam zich wijzigende opvattingen en gebruiken zal hebben, die de geschreven oorkonden en gepointeerde leerstellingen zachtkens corrigeren en aan nieuwe omstandigheden aanpassen, waarbij al dan niet „echte'' (d.i. met de oorspronkelijke

[1]) Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e dl.

intuïtie van groep en stichter overeenstemmende) uitspraken een vloeiende grens naar het „onechte" zullen hebben; 2. dat alle christelijke kerken werken niet slechts met het Woord Gods, maar met een apostolische uitlegging daarvan, die de vorming van de bijbelkanon (van het N.T. wel te verstaan) diepgaand beïnvloed heeft, zoals omgekeerd van het geschreven bijbelwoord een heilzame correctie op latere, verder „extravagerende" traditiën heeft uitgeoefend. Het N.T. als eenheid van 27 boeken is niet uit de lucht komen vallen, niet op het Apostelconvent (Handelingen) vastgesteld, maar eerst in 325 n. Chr., al is de grote kern ervan reeds eerder ge-coaguleerd.

Juist daartegen protesteert de hervorming. Terecht en onvermijdelijk: wie overlevering zegt, zegt ook vernieuwing. Wie zich op onveranderlijkheid en oudheid alléén baseren wil, vindt de groei van het werkelijke leven tegen zich. Zo zal ook het moderne, wetenschappelijke denken de christelijke overlevering naar haar vorm als een principieel onaanvaardbare methode verwerpen, en naar haar inhoud als een relatief bruikbaar, nader te schiften materiaal van geloofsvorming waarderen.

§ 5. Wij zijn daarmee toe aan *ons laatste punt:* welke waarde (de) overlevering heeft voor kritische theologie? Het reeds gezegde kan daaromtrent nauwelijks onzekerheden overlaten of nieuwigheden doen verwachten. Immers in zoverre juist kritische theologie godsdienstwetenschap is, zal zij zich bedienen van algemeen gangbare methoden in taalkundige, historische, wijsgerige vakken. Wat dus voor ons onderwerp inhoudt: elke „traditie" is als zodanig getuigenis of oorkonde van de opvattingen van een bepaalde kring in vroeger of later tijd. Zij moet met alle ten dienste staande hulpmiddelen worden uitgelegd naar haar vanwaar? voor wie? wanneer? door wie? waarvandaan? Als dat geschied is, en wij dus *een wetenschappelijk gekeurde* overlevering voor ons hebben, ontstaat pas de waarheidsvraag van de tweede, wijsgerig-kentheoretische graad: of het medegedeelde in zichzelf, naar eigen evidentie juist is? Dit moet beredeneerd worden. Dan kan dat blijken en worden vastgesteld. Dus: elke overlevering moet worden bestudeerd en beredeneerd.

In zoverre kritische theologie tevens is de theoretische vorm van vrijzinnig geloofsleven ontstaat nog een enigszins andere situatie. Enerzijds toch fungeert dit geloofsleven in een door uitvindingen, praktische efficiency, op het nieuwe beluste en daarin progressieve samenleving en beschaving, die voor traditie niet veel voelt, steeds

weer het gegevene ,,in Frage stellt'', en ook in haar levenstrant usances wel bezigt – omdat en in zoverre zij praktisch effect sorteren, denkenergie en nieuw overbodig overleg sparen, zekere gewende, gewone, betrouwbare gedragspatronen opleveren. Dit alles echter duurt niet langer dan het praktisch effect duurt. Kan het op een andere manier doeltreffender, d.w.z. vlugger, minder kosten makend, comfortabeler, dan doen we dat. Onze hele cultuur dus is experimenteel en renovatief ingesteld. Daaronder woelt dan nog de algemene emancipatieneiging der laatste eeuwen, die antifeodaal, antideftig, anti-vormelijk is; bovendien anti-conservatief, anti van buiten af (dus ook: anti ,,van vroeger af''), anti-autoritatief, die alles van binnen uit en zelf wil ontwerpen. Hoe zal, bij zulk een structuur de vrijzinnig-protestantse groepering pro-traditioneel kunnen zijn? Nu dat is ze dan ook niet. Zin voor traditie (en daarmee stijlgevoel) is maar zwak ontwikkeld. Vrijzinnigen zijn er trots op met de golfslag mee te geven, en altijd ,,on the crest of the wave'' te zwemmen.

Anderzijds echter zijn er in onze samenleving, zoal geen diepe, dan toch zeer brede onderstromen van apathie, van 't makkelijk nemen, van afschuiven op je voorman, van on-kritische geest en onoorspronkelijkheid, die zullen disponeren tot gezapig aanvaarden van het overgeleverde, van het nu bereikte. En bij de van diepere geestelijke onrust vervulde mensen zal de afkeer van het oppervlakkig gemakzuchtige, het enkel maar diesseitig-materialistische meer openheid scheppen voor de wijsheid en vroomheid van weleer. Ook betekent de dalende zon van het westen de rijzende zon van het oosten (voor zover althans het russische industrialisme daarvoor in het Oosten ruimte laat). Zoekt men dit licht van mystiek en yoga, van exotische taal en ongewone gedachten, van intuïtie en contemplatie, dan moet men òf bij de katholieke òf bij ,,de'' oosterse traditiën aanknopen. Bij ons immers is de van geslacht tot geslacht praktisch toegepaste, van mond tot mond en van hand tot hand geleerde z.g. integrale overlevering afgeknapt. Zo is er dus ook wel tegenbeweging. Zij zou het vrijzinnig protestantisme zeer kunnen verzwakken. Zolang er echter een vrijzinnig geloof en een kritische theologie bestaan, zal traditionalisme, d.w.z. het welbewust op overlevering zich baserende, en naar gegeven overleveringen denkende, dus: *stelselmatige beroep op de overlevering* als toets van waarheid en wijsheid worden afgewezen. Veeleer zal planmatig voortgezette vernieuwing haar adagium blijven. Dat zal incidenteel teruggrijpen, zelfs op zeer oude traditiën niet behoeven uit te sluiten.

Maar de zin ook daarvan, blijft: vernieuwing, omvorming, naar de eeuwig onkenbare toekomst toe.

Goed bezien sluit dit een anthropologische visie in: de mens is allereerst op heden en toekomst aangelegd. Het verleden kan hem op zijn tocht voorwaarts van groot, van onschatbaar nut zijn. Maar de bestemming ligt toch vóór ons. Traditie is een ingrediënt ten bate van anticipatie, het gegevene het deeg voor de vorm van het te scheppen leven. Meer dan de liefde voor het vaderland gelde ons – om met Nietzsche te spreken – de liefde voor het land onzer kinderen. Geen ontgoocheling over „de verleden tijd der toekomst" (Polak), kan ons van onze gebondenheid aan het voortgaan ontslaan. Leven enkel bij traditie betekent verschrompeling en afsterving. Leven enkel bij vooruitlopen, voorspellen, en verwachten betekent ijlheid. In het vruchtbaar evenwicht der tegengestelde krachten liggen gezondheid en heil van het geestelijk leven en daarmee van de theologie beklonken.

DE CATEGORIE VAN HET TRAGISCHE IN DE THEOLOGIE

DOOR

H. J. HEERING

's-Gravenhage

Inleiding. In de theologie heeft het tragische officieel geen plaats. In de R.G.G. wordt het niet genoemd, noch in de eerste, noch in de laatste druk. In de registers van Barth's K.D. komt het niet voor. Dit klopt wonderwel met de opzet en inhoud onzer theologie, die zich van het gegeven der tragiek geen rekenschap geeft.

Zij kent het overigens wel – maar a.h.w. toegedekt. Toegedekt in de leer der praedestinatie, der voorzienigheid, der zonde. Aan de mens komt dan a.h.w. het begrip van het tragische niet toe; reeds het spreken over tragische schuld komt dan de mens niet toe, maar is zonde. De officiële theologie (Rooms of reformatorisch) bracht en brengt alle polaire begrippenparen uit het Bijbelse getuigenis onder in dat éne: zonde en genade. Dat van leed en heil kwam reeds minder zelfstandig naar voren, dat van zinloosheid en vervulling, en van gebondenheid en vrijheid vrijwel niet. Nog eens: de theologie erkende die wel, maar nimmer als zelfstandige gegevens. Dat daarmee ook de charis uit haar hoofdthema werd gedevalueerd tot enkel vergeving, zou nog wel eens kunnen blijken. In elk geval: het zijn die laatste thema's, die het leven steeds meer zijn gaan beheersen. Of die heerschappij der thema's zinloosheid en vervulling, gebondenheid en vrijheid *terecht* is, die vraag blijve nog even liggen. Een feit is, dat het levensbesef der 20e eeuw op merkwaardige en ingrijpende wijze gewijzigd is ten opzichte van dat der b.v. de 13e, 16e of 19e eeuw.

Wij beleven namelijk, dat de mens, op het toppunt gekomen van zijn macht ten aanzien van de hem omringende wereld, onzeker en angstig is geworden. We vonden er zelfs een noemer voor: duizeling der vrijheid. Een fraaie naam voor wat in feite is een diep besef van onmacht, van frustratie. Een frustratiegevoel, dat in het persoonlijk leven op kan lopen tot een neurose, maatschappelijk tot de roep om een dictatuur of de reactie van een oorlog. Maar ook waar dit frustratiegevoel niet zo hoog opgestuwd is, werkt het in de grond der gedachten en daden als onrust, onverschilligheid, achterdocht, moedeloosheid. De mensenmacht is gevangen. De vrijheid is be-

drogen. Peil er het jongerenleven op na, vraag het de emigranten, zoek naar de redenen waarom er zo weinig aannemelingen en jonge theologen zijn in onze kerken. De goede wil is er voldoende, maar tevens de erkenning: wat geeft het? Spreek met de mannen op verantwoordelijke posten – de besten hebben geen easy conscience, maar leven voortdurend in het weten van het fnuikende compromis, van de tegenstrijdige verantwoordelijkheden, van de ongewilde schuld.

Acteurs, dichters, wijsgeren hebben dit al lang geregistreerd en vertolkt. Ik denk aan Charley Chaplin, aan een film als Fietsendieven, aan Kafka, Bernanos, Graham Greene, Mauriac, Julien Green, Wiechert, Borchert en zovele anderen. Niet voor niets heeft het veelzijdige werk van Sartre jarenlang de gemoederen van tallozen in West-Europa beroerd. Door zijn thema's: de vuile handen, de eerbiedige lichtekooi, les jeux sont faits, le mur, de wegen der vrijheid, la nausée, maakte hij zich tot de knapste vertolker van het moderne levensbesef. Achter hem staan, bezonnener, Heidegger, Jaspers. – Tegelijk herleefden de oude griekse tragici. Boutens vertaalde ze, gevolgd door anderen; Diepenbrock, Badings, Van Lier, Flothuis voelden zich aangetrokken om er muziek bij te schrijven, en het waren niet alleen de Leidse (Heracles!) maar ook de Nijmeegse studenten (Antigone) die de stukken opvoerden. Sartre (les Mouches!), O'Neil (Mourning becomes Electra) bewerkten de Griekse gegevens in moderne hevigheid. – Wanneer Niebuhr dan ook het moderne levensbesef on-tragisch noemt – voor werkelijke tragiek is geloof nodig, zegt hij, en dat ontbreekt – dan geldt dat wellicht voor Amerika, maar zeker niet voor heel het oude Europa.

Zo leefden de wijsbegeerte en alle kunsten mee. Alleen de theologie liet verstek gaan. Hoe vaak waren oordeel, hulp en raad van psychologen en sociologen niet barmhartiger dan die der theologen? Dat de psychiater de pastor als raadsman verdrong, vindt niet in het minst hier zijn reden.

Misschien vindt men de opmerking, dat de theologie in dit opzicht verstek liet gaan, niet billijk. Ik moge dit dan nader toelichten. In grote lijnen zien wij twee theologische structuren. De ene gaat zozeer uit van praedestinatie en zondeval, dat zij de tragiek a.h.w. christelijk heeft geïnterpreteerd, geïncorporeerd en gesanctionneerd. De leer van de mens lijkt in de zondeleer te zijn uitgeput. Het kruis domineert zo sterk, dat er voor opstanding geen ruimte meer is. De eschatologie heeft geen andere betekenis voor het heden dan die

van de uiteindelijke hoop. De theologie speelt dan de tragische levensbeschouwing in de kaart. Meestal geschiedt dit impliciet, en daardoor des te gevaarlijker. In dit opzicht is Reinhold Niebuhr het enfant terrible in de theologie, die openlijk uitspreekt wat anderen alleen maar denken. Is dat zijn kracht of zijn zwakheid? Hij is ook wel de belichaming van Jaspers' stelling: „die grösse Tragödie erwächst im Uebergang der Zeitalter" (Ueber das Tragische, p. 9), europese amerikaan als hij is, studerend in een periode welke in de Verenigde Staten nog een nabloei der 19e eeuw was, en docerend tijdens het absolute verval van diezelfde periode. Bij alle flonkerende genialiteit krijgt zijn anthropologie vrijwel een oedipuskarakter, getekend door het non posse non peccare, met als enige troost de genade der vergiffenis. Het weten van die vergiffenis lijkt het enige, wat de kinderen des lichts nog onderscheidt van de kinderen der duisternis.

De andere, aan de vorige volstrekt tegengestelde structuur komt het duidelijkst uit in Barth's „triomf der genade". Hier is alles zozeer gedomineerd door genade en vrijheid, dat voor de onmacht, de verscheurdheid, het falen, het compromis alleen het terrein van „das Nichtige" over wordt gelaten. Een grootse visie! Is daarin echter de moderne gefrustreerde mens wezenlijk begrepen? Kan de mens daarin werkelijk leven en handelen? – En staan we theologisch voor dit alternatief: òf een christelijk-gesanctionneerde tragische levens-interpretatie, òf een voorbijzien aan alle tragiek?

Opdat wij aan de werkelijke vragen die hier liggen niet lichtvaardig voorbijlopen, stel ik voor vier voorbeelden bij het volgende steeds in gedachten te houden:

a. de alleenstaande vrouw (één uit duizenden), die thans de middelbare leeftijd nadert. Geboren om lief te hebben, geschapen voor het moederschap. In haar jonge jaren toegewijd lid van haar kerk – nu zegt het haar niets meer. In haar hele wezen is een zekere verdorring en mismoedigheid gekomen. Is het verbeelding, dat enkele lotgenoten, die wèl een verhouding hebben (Kai Munk's verhaal!), er beter afkomen? Is er een bezwijken aan eigen lot, meer: aan eigen levensbelofte?

b. de duitse jeugdbeweging der twintiger jaren zocht hartstochtelijk naar een echter geloof, een waarachtiger liefde, een eerlijker leven, een werkelijker wereldvrede dan de oudere generatie opbracht. Zij heeft echt en vals pathos niet kunnen onderscheiden – zij vormde

10 jaar later de kern van Hitler's keurtroepen. Waarom moest zij falen? Waarom werd deze éne belofte in het toenmalige corrupte Duitsland niet ingelost? Waarom moest juist zij (Domine infantium, libera nos!) de weg bereiden voor de ploert?

c. In datzelfde Duitsland zetten gelovige mannen als Stresemann, Rathenau, Brünig, later de jonge Von Moltke en zovele anderen hun leven in om hun volk te redden van de barbaren. Zij blijken te fijn gebouwd om de grove bijl te hanteren waarmee de geschiedenis hakt. Juist door hun hoge statuur falen zij in de aardse verhoudingen. Hadden zij middelmatiger moeten zijn?

d. In de dertiger jaren wacht, na een preek over de schande der werkloosheid, een fabrikant de dominee op. Zijn dilemma is: deze week 100 arbeiders ontslaan of over drie maanden helemaal sluiten. Tragische schuld? Wil men liever spreken van collectieve schuld – accoord. 's Mans eigen aandeel daarin wordt er niet anders door. Schuld ligt in beide keuzen van het alternatief, hij kan haar nergens ontlopen. Evenmin als, volgens oecumenische uitspraken en hervormde herderlijke brieven, de dienstplichtige die de oorlog als zonde kent maar toch geen pacifist kan zijn...

I. *Begripsbepaling.* Het tragische treffen wij niet aan in de levenloze natuur: daar kan chaos en catastrophe zijn, maar geen tragiek; evenmin in de niet menselijke levende natuur, waar wij lijden en ondergang zien. Het tragische ontstaat alleen in de wereld van de *geest*, van de mens, van de mens van geestelijk formaat. In tragiek ligt immers het conflict besloten tussen zin en zinloosheid, een conflict dan niet met eigen wapens wordt uitgevochten, maar door de bondgenoten macht en overmacht. In de tragiek is de mens zich dus bewust van zijn keuze, zijn strijd, zijn nederlaag. In dat tartende bewustzijn ligt zijn *grootheid*. Daarom is het kleine nooit tragisch, maar zielig of misschien humoristisch. Daarom is ook meestal een ziekte of ongeval niet tragisch, want hierin is niets gekozen; zij maken ongelukkig.

De menselijke *vrijheid* is dus ondersteld. Toch weer niet absoluut – dan zou er geen noodwendige nederlaag zijn. Noodlotsgestalten zwerven door alle tragediën. Toch is ook het noodlot niet absoluut, dan zou er geen menselijk verweer kunnen zijn. Er is een moeten en niet-moeten beide. Het noodlot (Moira, de Nornen, of hoe ook optredend) bezit over de mens de laatste macht niet: er rest uiteindelijk òf een tegenover, een gróótse ondergang (Heracles die

zijn kinderen heeft gedood) òf een verzoening (Oedipus in Kolonos).

Hiermede is ook de *schuld* ergens gerelativeerd. Is Oedipus – is de zoëven genoemde vrouw, de duitse jongere, de fabrikant – schuldig? Méér dan in de zin van Anaximander's en Heidegger's Urschuld? En wanneer met name Aeschylos en na Vondel de enige nederlandse grote tragedie-schrijver Fred. van Eeden (De broeders) dan wijzen op de „ata", de verblinding, waardoor de mens in zijn val loopt, dan is hiermede de *schuld* reeds min of meer geëxcuseerd.

Treft de schuld dan de goden die dit bestaan zo hebben ingericht? Het lot of hoe de overmacht ook genoemd mag worden? Euripides gaat heel ver in zijn blasphemische aanklacht. Maar ergens stuit, als bij Job, de aanklacht af op het ondoordringbare geheimenis, dat nu eenmaal is zoals het is en dat zo móet zijn. De schuldvraag wordt niet opgelost.

Nu behoeft een conflict tussen mens en lot nog niet op echte tragiek te duiden. In verreweg de meeste gevallen doen wij goed om van het *irrationele* karakter der werkelijkheid te spreken. Het vertroebelt dr. P. Smits' boekje over Levenslot en Levenszin niet weinig, dat hij beide begrippen door elkaar gebruikt en tragisch noemt wat beter als irrationeel aangeduid bleef. Al het irrationele is nog niet tragisch. Het is zelfs nog de vraag of het tragische steeds tot het wijde gebied van het irrationele moet worden gerekend – volgens Bierens de Haan zelfs principieel niet (*Het Tragische*, p. 7).

In de echte tragiek botst de mens namelijk niet op het irrationele, maar op het *anti-nomische*, of beter nog op het conflict der rationes en nomoi onderling, waarin, als in 1940 ons land tussen Duitsland en Engeland, hij onwillens betrokken en vernietigd wordt. Zie Antigone, die tegen het bevel van haar vorst haar broer begraaft – uit piëteit. Zie de ongehuwde vrouw tussen levensvervulling en levensoffer. Tragik ist dort, wo die Mächte, die kollidiren, jede für sich wahr sind (Jaspers, *Tragik*, S. 29).

Geest-vrijheid – een moeten en niet moeten falen – een schuldig-onschuldig zijn – een werkelijkheid welke niet alleen niet klopt met het hoge pogen van de mens, maar ook innerlijk tegenstrijdig is – tragiek is naar Jaspers' definitie (*Tragik*, 20) „die Grösse des Menschen im Scheitern". In wezen is deze formulering nog te wijd. Het wezenlijk-tragische is immers niet, dat de grote mens valt, maar dat hij valt dóór zijn grootheid. Had Oedipus de waarheid niet willen weten en dienen; had Othello zijn Desdemona niet zo hartstochtelijk liefgehad; had Brand niet aan God alles of niets willen geven; had

de duitse jeugd zich neergelegd bij de O.W.-moraal van de Weimar-republiek – dan was er van geen tragiek sprake. Daarom zijn het in laatste instantie de omstandigheden niet, die de ondergang bewerken, maar de mens zelf (Verg. Lucka, *Grenzen der Seele* I, S. 38, 62, 76). „In pure tragedy the suffering is self-inflicted" (Niebuhr, *Beyond Tragedy*, p. 160). Om nader aan te geven redenen acht ik deze formulering echter te zeer toegespitst, en erken ik dus als tragiek, met Jaspers' definitie, een kring rond deze kern.

II. *Geschiedenis van het begrip*. De begripsbepaling viel moeilijk, niet het minst doordat de term in literatuur en toneel aan de orde is gesteld, niet in de wijsbegeerte. En bij te sterk uitgezuiverde begripsmatigheid zou het leven uit gedicht en spel zijn gevlucht. De term zelf biedt in het geheel geen houvast, afgeleid als zij is van de trageos, het bokkevel dat het altaar bedekte van Dionysos, aan wie de spelen waren gewijd.

Verheldert de geschiedenis het begrip dus niet, althans niet op directe wijze, wel toont zij ons een zeer bepaalde tendens in het beleven van het tragische. Deze tendens duid ik aan als de *humanisering van het fatum*. Let maar op de zich wijzigende localisering en de toenemende universaliteit van het tragische. *Localisering:* Aeschylos ziet de mens nog besloten in een goddelijke en menselijke orde, hemelse projectie van de Atheense staat zijner dagen. Delphi's orakel heeft nog het laatste woord en gezag en vangt de mens in zijn dubbelzinnige uitspraken. Hoe snel wordt deze goddelijke orde weggevaagd! Nauwelijks één generatie later ervaart Euripides de Olympische orde als volstrekt willekeurig, chaotisch en onaanvaardbaar. Heracles:

> 'k Heb nooit geloofd, en zal het nooit geloven,
> dat goden ooit een hun verboden bed
> hebben begeerd, noch dat z'elkanders armen
> met ketens kluisterden, of dat de een
> als meester wou regeren over d'ander.
> Een god die waarlijk god is, heeft niets nodig:
> dat zijn maar fabels, door 'n poëet verteld!
> Maar 'k weet nu, slaaf is men van het lot!

Een god die waarlijk god is – in het laatste spel dat Euripides schreef, „de Bacchanten", zal hij Dionysos tekenen als de god der volstrekte waanzin, waarin de hoogste extase en de wreedste moord

samengaan. Zo schrijft Euripides, de op oude Russische ikonen als heilige afgebeelde Euripides! (Heiler, *Ostkirche*, p.227). Het was overigens Sophocles, de middelste der grote drie, die het diepste de menselijke statuur peilde als zetel van het tragische. De schijnwerper der tragiek wendt zich van de wereldorde naar de mens. Al zal het nog eeuwen duren voordat deze aandacht-verplaatsing zich overal heeft doorgezet.

Zo wordt het pas voluit bij Shakespeare, Ibsen, Sartre. Bij Shakespeare is het de overmacht van de passie die de mens tot de ondergang brengt: Macbeth, King Lear, Shylock, Julius Caesar, Othello. Bij Ibsen de demonie van het ideaal: Brand, Solnes, Consul Bernick uit de „Stützen der Gesellschaft". Bij Sartre spelen omstandigheden, passie, ideaal mee, maar zij zijn accidenteel bij het wezenlijk noodlot, dat de mens zich zelve is. Zie de merkwaardige verschuiving, die de Electra-tragedie van Aeschylos over Sophocles en Euripides tot Sartre's *Les Mouches* ondergaat! Het enige fatum is de mens, de menselijke vrijheid. „Das Schicksal ist in dem Menschen selbst hineingerückt, - ist immanenter Art" (Volkelt, *Aesthetik des Tragischen*, S.394). Alleen - en hier bracht Sartre een verbreding zo al niet t.o.v. Shakespeare dan toch wel t.o.v. Ibsen - de mens is dat fatum niet meer als individu, maar als mens-onder-mensen, als mens in zijn situatie. Zo zijn in Huis Clos de drie opgeslotenen fatum voor elkaar en voor zichzelf. Zo is de gedropte maquis in Charles Morgan's *Riverline* fatum voor zichzelf en voor het argeloze boerderijtje, waar hij straks onderdak zoeken zal. Zo is het mensdom, dat over de atoombom beschikt, zichzelf tot fatum, zeer persoonlijk en zeer gemeenschappelijk. Het individualisme van Shakespeare tot Ibsen is doorbroken. Zo worden in deze laatste aandachtverplaatsing de mens èn zijn wereld samen in de schijnwerper van het tragische gevangen.

En we doen goed te erkennen, dat het Christendom zijdelings van deze veranderde localisering, aan deze humanisering van het fatum heeft meegewerkt, en haar in wezen alleen maar positief kan waarderen. Zij weerspiegelt ergens de bijbelse zelf-ontlediging Gods, de doorbraak van Wet naar wat Buber „Weisung" noemt, van Job's onderwerping naar het medewerken van Paulus, het getuigenis dat àls er een onwrikbaar lot bestaat, dit zeker niet in God te zoeken is; de doorbraak ook van een quasi-christelijk individualisme naar de evangelische solidariteit in schuld en verantwoordelijkheid en plaatsvervangend lijden.

En naast de tendens der veranderde localisering toonde de gegeschiedenis de humanisering van het tragische in een toenemende *universaliteit*. Waar voor waarachtige tragiek een zekere geestelijke grootheid is ondersteld, zijn de tragische gestalten in het oude Athene steeds halfgoden, vorsten en vorstinnen. Het volk lijdt, maar is niet tragisch. Ook Shakespeare is nog niet bij machte het anders te zien. Of is een gestalte als van Hamlet reeds in wezen meer algemeen menselijk dan bepaald vorstelijk? Ibsen heeft geen vorsten meer nodig, zij het wèl mensen die boven de middelmaat uitsteken door gave of passie.[1]) Is het niet een groot gebeuren, dat Sartre de tragiek ontdekte van het gewone mensenbestaan? Hij ontdekte die *juist omdat* hij ook het kleine mens-zijn bepaald zag door geest en vrijheid. Door geest en vrijheid is bij hem ook de kleine mens geadeld, vorstelijk – un roi dépossedé, zou Pascal zeggen. In zijn zelftranscendentie gaat die mens zichzelf te boven en mens-zijn *is* zelf-transcendentie (verg. Niebuhr). De vorst der griekse tragediën wordt de mondige mens van heden. De namen van Pascal en Niebuhr mogen er al op duiden, dat ook deze ontwikkeling zich niet voltrok zonder zijdelingse christelijke invloed, en recht heeft op theologische aandacht.

III. *Bijbel en tragiek.* Het onderwerp lokt, ja dwingt tot uitvoerigheid, maar ik moet mij beperken. In deze beperking zeggen we, dat alle tragiek in de bijbel gedempt klinkt; maar zij klinkt. Zij klinkt voluit in het zonder enige verkondigings-interruptie verhaalde epos van Saul. Zij barst uit in het boek Job, zij peinst in het boek Prediker. Paulus worstelt er mee in het 7e en 8e hoofdstuk van zijn brief aan de Romeinen, waarin de schepping kreunt en de mens in zijn boze wil gevangen is, en in de daaropvolgende hoofdstukken, waarin hij Israëls lot poogt te doorgronden. Juist het uitverkoren volk faalde, móest falen! Daarachter klinkt het herhaalde δεῖ van Christus' kruis, waarmee Bonhoeffer in zijn gevangenis worstelt. Dat de tragiek in de Bijbel toch gedempt klinkt, komt doordat andere melodieën er doorheen en bovenuit zingen: die van de goede schepping, van het onweersprekelijk recht Gods, van Zijn ondoorgrondelijke goedheid, van Zijn erbarmen over alle nood, van de uitredding der genade, van het goddelijk mede-lijden, van de uiteindelijke verlossing. Guardini (*Vrijheid*, p. 256) merkt terecht op,

---

[1]) Vergelijk Bouman, *Renaissance*, p. 117, over het burgerlijk treurspel.

dat „het tragische… is: het geen uitweg meer hebben in een wereld die in zich gesloten is, zodat de mens niet meer appelleren kan bij iets anders." Dit is het precies wat het boek Job onderscheidt van de Oedipus tragedie.[1]) Dan heeft uiteindelijk ook Buber gelijk: „Wir (d.w.z. wij Joden) besitzen vor allem nicht den grossen Blick für das objective Gegeneinandersein der Kräfte und Arte in der Welt; für uns muss immer einer Recht und ein anderer Unrecht haben" (*Kampf um Israel*, S. 215). Dit geldt a fortiori voor het Christendom: „In Hinblick auf das Kreuz kann man keine Tragödie mehr schreiben" (Paul Ernst)[2]). Immers met de woorden van een voorbereidingsrapport van Evanston: „It is the crucified Who reigns. Because He reigns, there is no room for an ultimately tragic interpretation of history."

Uit deze wolk van getuigen klinkt een eenstemmig geluid. Het geeft ons echter geen recht om de oren te sluiten voor de tragische ondertonen in de Bijbel.[3]) Wij zullen ons nog wel herinneren de belangrijke discussie tussen Berkhof en Sperna Weiland over „God en de Zee" in „Wending" en N.T.T. 1953 – een discussie welke van redactiewege m.i. te vroeg gesloten werd. Berkhof had zich in „Wending" verzet tegen de prediking, dat *„God was niet in de storm"* (Faber en Smits, e.a.). In de storm openbaart z.i. God opnieuw de voorlopigheid van dit bestaan en stempelt Hij ons verkeerde gebruik van dit korte bestaan des te dieper als zonde. Sperna Weiland, die midden in de Februariramp had gezeten, kon dit met de bijbelse Godsconceptie niet overeenbrengen en verdedigde met klem een zeker dualisme, waarvan hij de sporen ook in het scheppingsverhaal onderkende, en dat alleen eschatologisch zou worden opgeheven: de strijd Gods tegen de tehōm is nog gaande. Volgens Sperna Weiland is in de rechtlijnige theorie van Berkhof aan de paradoxale volheid van het bijbelse getuigenis geen recht gedaan.

Geldt dit de scheppingsleer en ontologie, een soortgelijke vraag betreft de mensbeschouwing. Reeds eerder merkten wij op, welke invloed er sinds Augustinus is uitgegaan van de leer der erfzonde, het peccatum originale, het non posse non peccare, vooral op de reformatorische theologie. Zelf weet ik nog al te goed, hoe het christelijk pacifisme van mijn vader in rechtzinnige hoek voortdurend betiteld werd als hybris: de oorlog was onlosmakelijk ver-

[1]) Verg. Opstelten, *Sophocles* 10, 57.
[2]) Verg. Jaspers, *Tragik*, 16.
[3]) Zoals o.m. Van Ruler doet, *Vervulling der Wet*, p. 472.

bonden met de zondige staat des mensen. Dat daarmee het zondebegrip, zoals we dit uit het bijbelse getuigenis mogen kennen, gedenatureerd werd, zeiden we reeds. Een theoloog als Niebuhr doet hieraan, ondanks zijn grote scherp- en diepzinnigheid, feitelijk mee. Dat herkennen we het beste door ons de krachteloosheid van zijn genadebegrip te realiseren.

Maar de lijnen komen uiteraard samen in de Godsidee. Daarop kwam de discussie Berkhof-Sperna Weiland dan ook uit. De hoofdmacht der theologie aller eeuwen heeft een goddelijke almacht en voorzienigheid verdedigd, waarin voor gestalten als Saul en onze hedendaagse fabrikant alleen maar het gebied der zonde overblijft. Het bleef aan de grote en kleine Marcions, steeds meer of minder verketterd, voorbehouden om guerilla's te voeren in de randgebieden van de bijbelse verkondiging. En is het onbegrijpelijk, dat deze hele en halve ketters tegenwoordig het oor hebben van velen? Ik denk aan wat Bonhoeffer e.a.[1]) schreven over het lijden Gods. Ook aan het gezag van Buber in onze kringen, wanneer hij aan het christendom o.m. een proleptisch verlossingsbegrip en een geobjectiveerde almachts-theorie verwijt.

Deze drie aspecten van het tragische: het ontologische, het anthropologische en het theologische, moeten nader worden bezien.

IV. *Het ontologisch aspect.* Hier gaat het om de grote strijd tussen Edda en Tora; of met een zekere begripsverschuiving, in de taal van onze dagen: tussen le Néant en das Nichtige. Waarbij het dus de vraag is of de elementen van de Eddische of Babylonische strijd en van le Néant uit de bijbelse theologie geschrapt kunnen worden. Gelijk bekend rekent Barth alle gestalten van het kwaad – de zonde zo goed als het lijden en het tegenstrijdige – tot das Nichtige, datgene waaraan God van schepping tot herschepping voorbijziet. De schepping is bij hem een categorie van het verbond. Iedere antinomie is dus in wezen toegedekt, ontkend, genegeerd. Komen we hiermee nader tot het probleem van de alleenstaande vrouw, van de duitse jeugdbeweging, van de in het nauw gedreven fabrikant? Ik vrees, dat Barth op dit punt de breuk van mijn volk op het lichtst heelt.

Zij, die de tragiek erkennen, zijn echter zelf in twee kampen verdeeld. Bierens de Haan was te onzent de woordvoerder van wie niet verder wilden gaan dan het tragische als *aesthetische categorie*

---

[1]) Duthie, *God in His world;* Bixler, *A Faith that fulfills.*

te erkennen. Hoe zeer ook leerling van Hegel: aan een ontologische conclusie waagde hij zich hier niet. Tragiek is een zienswijze, geen zijnswijze. Is fatum niet afgeleid van fari = zeggen, noemen?

In het voetspoor van Hegel gaan echter Volkelt, Lucka, Tillich, Opstelten, P. Smits verder. „De gelovige realist houdt vol, dat hij het leven niet slechts *ziet* als tragisch, maar dat de levenswerkelijkheid, waarin wij staan, tragisch *is* tot in de diepste gronden van het leven toe" (Smits, *Levenslot en Levenszin*, p. 18).

Achter deze broederstrijd staan heden ten dage twee theologieën en vooral twee philosophieën. Het is duidelijk aan welke kant de phaenomenologische school zich schaart. Ook Jaspers.[1]) Voor de theologie ligt hier een kans. Zij heeft, bij monde van verschillende harer vertegenwoordigers, de phaenomenologische afwijzing van alle ontologie met vreugde begroet. Het „an sich", „en soi" der dingen is voor de mens ontoegankelijk. De theologie kan dan toevoegen: het is alleen aan God bekend.

Zo gemakkelijk is de phaenomenologische wijsbegeerte echter niet als bondgenote der theologie te winnen. In de grond is Sartre's beschouwing over l'être en le néant immers geen zienswijze, maar een ontologie, een leer omtrent de zijnswijze, en wel een ontologie der vrijheid, een leer omtrent het zijn dat zijn logos en orde en fatum in de vrijheid vindt. Kenleer en zijnsleer zijn bij Sartre onmiddellijk op elkaar betrokken. Bij Heidegger en Jaspers is dit, dunkt me, nog meer expliciet het geval.

Zo zal ook een theologie, die aan een tragische *beschouwing* der werkelijkheid enige ruimte wil laten, hoe klein ook, zich onvermijdelijk rekenschap hebben te geven van de gevolgen hiervan ten aanzien van de ontologie. Is het alleen een wijze van zien, waardoor de jonge vrouw, de duitse jongen, de fabrikant vast móesten lopen in hun leven? Is deze zienswijze fout, dan zondigden zij dus; waarin dan echter? Is die zienswijze niét fout, maar bij mensen onvermijdelijk, doch bij God niet, heeft God ons mensen dan niet het rechte leven ontsloten? Als dit laatste wèl het geval is, is er dan iets anders, iets buiten God, dat ons dit rechte leven belet, iets dat dus aan Gods macht ontglipt, zodat we moeten aannemen, dat de tragiek tot in Gods wezen besloten ligt?

Pogingen om deze laatste mogelijkheid te doordenken vinden we ook, zij het meer buiten de officiële theologie dan er binnen. Zo

---

[1]) *Das Tragische*, S. 56.

sprak prof. Brightman, hoogleraar aan het Boston Theological Seminary, van Gods worsteling met ,,the Given''. God is meer de herschepper dan de schepper. Marcion leeft dus nog altijd! Doch wat Marcion niet deed: Brightman, Bonhoeffer, Sperna Weiland verwijzen allen op eigen wijze naar de eschatologie, waarin het dualisme zal zijn verzoend.

Naar ik meen moeten we hun aanwijzing volgen. De phaenomenologie moge ons helpen uiterst behoedzaam te zijn betreffende de ontologie. Bijbel en reformatie zelf beletten ons reeds een summa te construeren, en de werkelijkheid in een theorie, een leer, vast te leggen. En voorzover wij aan een ontologie niet kunnen ontkomen – en dat kunnen wij m.i. inderdaad niet – zullen wij die, met Sperna Weiland e.a., als eschatologische structuur moeten verstaan.

Dit eist nadere precisering. Voor het christelijk geloof kan de laatste waarheid omtrent de werkelijkheid nimmer tragisch zijn. De bijbel getuigt te duidelijk van een andere, uiteindelijk allesbeheersende Macht. Laten we dan de tragiek een *voorlaatste waarheid* noemen; misschien wel dè vóórlaatste waarheid omtrent dit bestaan. En laten dan – in naam der laatste Waarheid! – theologie en prediking eens ophouden met over die vóórlaatste waarheid heen te springen! Nog steeds laten wij die voorlaatste werkelijkheid over aan psychiaters en sociologen, dichters en ketters en kwakzalvers, die het mensenleven talloze malen beter verstaan en helpen en troosten dan wij! Wij grijpen, in proleptische uiteindelijkheidsprediking, al te vaak aan het leven zoals het geloofd en geleden wordt, voorbij – het leven van de alleenstaande vrouw, van de duitse jeugdbeweging, van de voor zijn verschrikkelijk alternatief staande fabrikant, en al hun lotgenoten.

Tragiek als vóórlaatste waarheid omtrent de werkelijkheid. Op eigen wijze hebben ook de oude tragici, en in onze tijd Van Senden, Scholz, Jaspers, Tillich het meta-tragische beleden. Zij bleven daarin veelal agnostisch. Wij behoeven dit goddank niet te zijn.

Maar wel komt, dunkt mij, in deze erkenning der tragiek als voorlaatste waarheid omtrent de werkelijkheid het Anliegen van hen, die in de tragiek niet meer dan een aesthetische categorie wilden zien, tot haar recht. Tevens wordt daarmee nader toegelicht wat wij met *eschatologische ontologie* bedoelden.

Met deze, zo nodige erkenning is overigens het probleem niet opgelost, maar pas zuiver gesteld. Wanneer wij een eschatologische ontologie bepleiten, dan wijzen wij daarmee af een zijnsleer welke

bepaald wordt door de incarnatie. Ook Dodd's leer der „realized eschatology" dreigt licht aan de werkelijke eschatologie tekort te doen.

Anderzijds moet het christendom tegen Buber, tegen Marcion, tegen de belijders van een lijdende God als laatste waarheid volhouden, dat het heil aangebroken is, en wel in deze schepping welke op het heil is aangelegd en welke slechts in deze verlossing voluit wezen kan!

Hier ontstelt ons de werkelijkheid met haar voortdurende paradoxen en frustraties. Er is geen probleem dat mij – en onze gehele mensenwereld? – ook maar bij benadering zo knelt als dit. In hoeverre geldt de laatste waarheid in dit vóórlaatste bestaan? In hoeverre is het christelijke zijn in overeenstemming met het algemene zijn? In hoeverre klopt de evangelische ethiek op de omringende werkelijkheid? Waar mag ik in opstanding geloven, waar moet ik berusten in het kruis? Waar wordt de hoop concreet? Ten opzichte van schrijvers als Niebuhr heeft prof. Polak gelijk: de toekomst is verleden tijd. Evanston sprak over de hoop moediger dan Niebuhr. Maar het stelde ook onmiddellijk een commissie in, die de relatie tussen de hoop en het zijn moest bestuderen. Zonder klaarder visie blijft de hoop een illusie, blijft van de genade alleen de vergeving over – en krijgt de tragiek toch het laatste woord.

V. *Het anthropologische aspect.* We zagen vroeger hoe de ontwikkeling der geschiedenis ook de gewone mens in de schijnwerper der tragiek bracht. De mens zèlf in dit wijde bestaan is zijn eigen fatum. De mens zèlf, die in het netwerk van zijn relaties volstrekt vrij en inexcusabel is, volgens Sartre. Het maakt geen wezenlijk verschil of hij le diable ou le bon Dieu dient: het resultaat in de wereld is hetzelfde. Het resultaat voor hemzelf is ook hetzelfde – hij staat met vuile handen. Wezenlijk verschil maakt alleen, of hij zijn bestaan en daad ontwerpt, pro-jecteert vanuit zijn eigen beslissing dan wel zich verschuilt achter een gezag of een noodlot: de mauvaise foi. – In dezelfde richting wees Heidegger met zijn uitdrukking „Verfallensein an das Man". – Sartre's volstrekte vrijheid is dus niet mis te verstaan: het is de vrijheid ìn het raderwerk, beter: temidden van onderling tegenstrijdige verantwoordelijkheden. Mens-zijn in de wereld is tragisch. (Dit *relationele* element in de zelf-transcendentie, deze veldtheorie van de menselijke vrijheid, maakt Sartre voor mij op dit punt belangrijker dan Niebuhr, die de zelf-trancendentie te

uitsluitend ziet vanuit de enkele mens, en daardoor de tragiek te individualistisch blijft stellen.)

Nu ontdekten wij de tragiek als de vóórlaatste waarheid omtrent de werkelijkheid. De laatste waarheid is als het ware nog niet gezien, of in christelijke termen: nog niet geloofd. Een tragische interpretatie der werkelijkheid blijft dus een beschouwing, een theorie, en volgens Sartre een keuze. Buber zegt ergens: Es gibt kein Verhängnis ausser dem Glauben an ein Verhängnis. Voor hem had William James hetzelfde ontdekt.

Wij moeten zelfs nog een stap verder gaan. Elke theorie is door de beschouwelijkheid onttrokken aan de directe keuze. Elke leer, elke moraal is de galvanisering van een levende keuze. Merken we dat dan niet aan den lijve in een wereld, waarin ,,tragisch bestaan'', ,,tragische schuld'', ,,tragische onvermijdelijkheid'', ,,tragische onmogelijkheid'' gangbare leuzen zijn geworden, waarmee àlles wordt geëxcuseerd en gesanctionneerd?! In Smits' pleidooi voor erkenning van de tragische zijnswijze der werkelijkheid niet... de mauvaise foi? En als het dat niet is, is het dan niet in de meest strikte zin anti-evangelisch?

Want in de Bijbel wordt de mens zoal niet erkend in – (dat is de vergissing der christelijke Sartrianen) dan toch opgeroepen tòt de volstrekte vrijheid, verantwoordelijkheid, mondigheid, keuze. Welke rol de praedestinatie hierin ook spelen moge: ook Calvijn waarschuwt om van deze leer geen verontschuldiging voor eigen nietbeslissen te maken. In de bijbel is Job de moker op alle theorieën, de religieuze en de tragische. En op eigen wijze zal ieder bijbelboek verkondigen: de diepste werkelijkheid ontsluit zich niet in de theorie of leer, maar in de existentiële keuze. In het door openbaring gegrepen geloof. In het ontvangen van het aangeboden nieuwe leven. In het vertrouwen op het ontsloten perspectief. In wat Buber noemt de profetische duiding van het ogenblik. In het actief-passief opgenomen worden in het verbond. In wat Barth en anderen de concrete gehoorzaamheid noemen. Met dit laatste ben ik al enigszins vooruitgelopen op de enige vruchtbare wijze waarop Sartre's anthropologie m.i. dient te worden uitgewerkt. Bij hem was de tragiek bepaald – dus ook die van de ongehuwde vrouw, van de duitse jeugd, van de fabrikant – door de absolute vrijheid-in-relatie, waarbij de anderen onze hel zijn. Bijzonder knap is zijn tekening hoe de ander mij reeds door zijn blik bepaalt en gevangen neemt. ,,l'Enfer – c'est les autres'' is maar al te vaak waar op aarde. Het is echter in de

liefde volstrekt ònwaar. En zelfs waar de liefde haar grens vindt in de dood, weet een 146e Psalm van een hulp die blijft; van een Autre die ànders is èn liefde is. Dat is de laatste waarheid.

Niet met de pure zelf-transcendentie in de leegte, zoals Niebuhr haar stelt, en ook niet met de negatieve geladenheid der relaties gelijk bij Sartre komen we verder, maar door de aanvaarding van die vrije, verantwoordelijke en steeds nieuwe keuze in de onvoltooide, voorlaatste, eschatologische structuur dezer werkelijkheid, waarin God bezig is met zijn liefde. Weer: dit kan geen oplossende theorie zijn, maar een verkondiging, die roept om een waakzaam vertrouwen. Daarmee houdt dus tevens op alle spreken van tragische schuld. God houdt de situatie in Zijn hand, en het niet-erkennen van Gods mogelijkheden in die situatie is niet tragische schuld, maar persoonlijke zonde.

VI. *Het theologische aspect.* Marcion is veroordeeld, het theopaschitisme tot zwijgen gebracht. Maar als de ketters binnen de kerk hun mond moeten houden, spreken ze des te duidelijker en des te minder aanvaardbaar buiten de kerk! Lees Wiechert, Borchert, luister naar de ketterijen van Bernanos, Graham Greene – of vroeger Dostoievsky. Het is een goed teken, dat het geloof voor ketterse uitspraken niet meer vreest als het geldt het lijden der mensheid voor God te brengen. De bedreiging onzer theologie komt namelijk thans niet van Marcion, maar van Wodan, niet van de psychiater, maar van de farizeeër, niet van Bonhoeffer, maar van Dordt, niet van het theologisch gestotter, maar van de Summa, niet van een eenzijdig vere homo, maar van een eenzijdig vere deus, niet van de zijde van wie het lijden Gods erkennen, maar van wie slechts zijn almacht belijden.

Dat alle uitersten over de rand van het bijbels getuigenis dreigen te vallen, worde toegegeven. Maar de spanning worde niet weggeredeneerd, de paradox niet gladgestreken. De theologie zal op zeer oude en zeer nieuwe wijze weer bezig moeten zijn met de waarheid, die in de dogma's van triniteit en tweenaturenleer beleden wordt. En in dit bezig-zijn dient elke suggestie vermeden te worden, dat het dogma iets is dat „af" is. Luther en Pascal waren zo bang niet als onze theologen om over het lijden Gods te spreken. Jeremia (c. 45!) was het ook niet.

Zou er in God alleen het lijden en de strijd zijn, dan zijn wij prijsgegeven aan de tragische werkelijkheid. Is God alleen de barmhar-

tige en troostende en niet de almachtige, dan blijft de menselijke vrijheid tragisch. Is God echter alléén de almachtige, dan is er voor de mens alleen een quasi christelijk amor fati mogelijk. Is Hij alleen de souverein-verkiezende en verwerpende, dan is de mens weer in zijn gepraedestineerde status tragisch gevangen. Is Hij enkel de God die volgens zijn wetten bestuurt, dan moeten wij wel komen tot de God above God waarover Tillich schrijft.

De bijbel verkondigt ons echter een God wiens souvereine majesteit in aardse weerloosheid handelt; wiens macht zich in lijden voltrekt; wiens werkelijkheid pas eschatologisch zichtbaar wordt; en het teken van zijn alles-overwinnende liefde is het kruis.

Daarom: alleen een open doordenking van de volheid der triniteit – tot in haar ketterse uitersten! – doet recht aan dit bijbels getuigenis. En de paradox dezer tegenstrijdige volheid spitst zich toe in de leer van de heilige geest. Daarin is immers de liefde tussen de Schepper en de Zoon, de liefde die ook de vrijheid bepaalt tussen mens en God. Door de H. Geest is de tragische situatie niet een zijn buiten God maar een zijn mèt God, in Zijn erbarmen, in Zijn mede-lijden, èn in Zijn nieuwe mogelijkheden door het kruis heen.

MEDEDELING

TASHLIECH

DOOR

M. J. PERATH
Jeruzalem

Tashliech is de naam van een Joods-godsdienstige ceremonie, die plaats heeft in de namiddaguren van de eerste dag van Rosh-ha-Shanah of, indien die dag op Shabbath valt, op de tweede dag van het feest. Men begeeft zich, liefst in groot gezelschap, naar een rivier of ander water, waarin vissen zwemmen. In Jeruzalem gaat men naar een hoog gelegen plek, vanwaar men de zee kan zien. Dan worden de drie laatste verzen van het boek Micha gereciteerd, waarbij de nadruk valt op de woorden: ,,Gij zult al onze zonden werpen (we-tashliech) in de diepten der zee." Soms wordt daaraan nog een kort gebed toegevoegd: „En alle zonden van Uw volk Israël moge gij werpen in een plaats, waar zij niet herdacht en niet in herinnering gebracht zullen worden en in eeuwigheid niet meer onder de aandacht zullen komen". Aan het slot van de korte ceremonie schudt men zijn kleren uit.

De oorsprong van het gebruik ligt volkomen in het duister. Noch de Bijbel, noch de Talmoed kennen het. Ook de oudere decisoren zwijgen erover; evenals de Zohar en zelfs de Shoelchan 'Aroech vermeldt het niet. Wel schijnt de Kerkvader *Tertullianus* het gebruik gekend te hebben. De eerste die de Tashliech-ritus beschrijft, is de bekende minhagiem-encyclopaedist MAHARIEL (1365–1427) en sindsdien vermelden de meeste decisoren het gebruik. In Galicië ,,maakt" men Tashliech niet op 1 of 2 Tishre, maar op de 8e dag van die maand, de dag, die in Oost-Europa bekend is onder de naam ,,Yod-Gimal Middoth" en in Amsterdam als ,,Ta-Shema". Deze dag geldt bij onze mystici als een gunstige dag tot het verkrijgen van vergiffenis.

FRAZER vermeldt in zijn ,,Golden Bough", dat in Nieuw-Zeeland het gebruik bestaat, de zonden van de gemeenschap over te dragen op een plantenstengel en deze dan in de rivier te werpen, opdat de zonden zodoende naar de zee zouden worden afgevoerd (verkorte uitgave pag. 543).

Aan pogingen om de Tashliech-ceremonie te verklaren heeft het niet ontbroken. Mahariel legt verband met Abrahams offerande. RABBI MOSHÉH ISSERLES (,,Remà"), in zijn werk ,,Torath ha-'Olah", met de Schepping; het uitschudden van de kleren wordt natuurlijk in verband gebracht met Nehemia 5:13, JACOB TSEMACH geeft verschillende verklaringen voor de vereiste aanwezigheid van vissen in het water: de mens is gelijk de vissen, die in een net gevangen worden; daarentegen zijn de vissen niet vatbaar voor het ,,kwade oog"; vissen hebben geen oogleden – symbool van het Altijd Open Oog. In nieuwere tijd zijn meer rationele verklaringen voorgesteld: L. GORDON (in ,,Otsar ha-Tefilloth") ziet in het gebruik een herinnering aan de kroning der Israëlitische koningen,

die vaak bij een water plaats had. Z. GANON eindelijk (in het Rosh-ha-Shanah-nummer van Ha-Arets 5714) meent, dat wij te doen hebben met de herinnering aan een vóór-bijbels gebruik, dat behoorde bij de cultus van zee- en riviergoden.

Het is inderdaad meer dan waarschijnlijk, dat Tashliech behoort tot die riten, die sinds onheugelijke tijden bij de Joden in zwang waren, maar vanwege hun strijdigheid met het zuivere monotheïsme uit de officiële cultus geweerd zijn. Slechts één enkel „heidense" rite bleef bewaard in de Torah: de zondebok voor ʻAzazel. Andere dergelijke riten, zoals het waterplengen op Soekkoth en het afslaan der beekwilgen, die niet opgenomen waren in de Bijbel, maar onder het volk leefden, werden door de religieuze volksbeweging der Pharizeeërs geautoriseerd. Nog andere, zoals Kapparoth en ons gebruik, Tashliech, vonden zelfs geen gunst in de ogen van de „Mondelinge Leer" en werden eerst in de Middeleeuwen geadopteerd. Een ander gebruik, dat teruggaat op de bewening van Tammoez en dat zich tot op heden in het Jodendom gehandhaafd heeft, heb ik besproken in de Feestbundel voor ELIAS AUERBACH.

Onder de Semietische volkeren leefde een geloof, dat de hoogste der goden, teneinde het koningschap over de wereld te verkrijgen, eerst de chaos heeft moeten overwinnen. Bij de Babyloniërs is het Mardoek, die Tiamat (het Hebr. Tehom) heeft onderworpen. Ook in Tenach is deze mythe, in gehebraïzeerde vorm, bewaard gebleven:

> „Waak op, waak op, bekleed U met sterkte, gij arm van Adonai! Waak op als in de dagen van ouds, van de geslachten uit de voortijd. Zijt gij het niet, die Rahav neergehouwen, de zeedraak doorboord hebt? Zijt gij het niet, die de zee hebt drooggelegd, de wateren van de grote diepte?" (Jes. 51: 9–10).

Tiamat, Tehom, Tehom Rabbah, Rahab of Rahav – het is alles de uit water bestaande chaos, die in het tweede vers van het Scheppingsverhaal als prae-existent wordt vermeld. Dáár, in het eerste hoofdstuk van Genesis, is iedere mythologie verbannen en wordt de aarde (vers 10) zonder strijd, doch door het Woord, aan de waterchaos ontwonnen. Maar, zoals Cassuto aantoonde (b.v. in zijn commentaar op Exodus), werkt de mythe, die Jesaja 51 zo duidelijk noemt, door op talloze plaatsen in het O.T. Het lied van de Schelfzee bezingt de Qeriʻath Yam Soef als een reprise van de oerstrijd tussen God en Tiamat en slechts zo is de juichkreet aan het eind te verstaan: „Adonai zal voorgoed Koning zijn". Ook Psalm 104 zinspeelt in de verzen 6 tot en met 9 op die oerstrijd en niet op de zondvloed.

Rahav en zijn trawanten (de zeedraken Liwyathan, Tannien, Bashàn) waren dus bedwongen en zetten hun bestaan voort in de diepten der zee (metsoeloth yam). Het volksgeloof meende, dat dit gebied onttrokken was aan de macht van Adonai en het is dat geloof, waartegen Amos zich keert (9: 3): „Al verborgen zij (de booswichten) zich voor mijn ogen op de bodem der zee – Ik zou de slang (de trawant van Rahav, thans onderworpen aan God) aldaar gelasten, hen te bijten".

Doch Amos' geloof was geen gemeengoed van de massa's. Men geloofde

dat er plaatsen bestonden, waar men onbereikbaar was voor Adonai. Dualistische leringen, die vaste voet kregen in de volksreligie der Esseërs en Nazareners, werden met gunstig gevolg geënt op de oude mythe. De schriftgeleerden van Mishnah en Talmoed moesten natuurlijk niets daarvan hebben, maar het volk geloofde, dat het zijn zonden kon wegsturen, als eertijds naar 'Azazel, naar het duistere rijk van Rahav. „waar zij niet herdacht en niet in herinnering gebracht zullen worden en in eeuwigheid niet meer onder de aandacht zullen komen".

En zo ontstond en bleef de Tashliech-ceremonie, doodgezwegen door de halachah. Totdat men de oorsprong vergeten was en het gebruik bij het Jodendom annexeerde.

Voor de monotheïst viel het moeilijk Tashliech te „maken", tenzij hij nieuwe inhoud aan het oude gebruik kon geven. Wie zoekt, zal vinden.

BIBLIOGRAFISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

R. Pettazoni, *The all-knowing god. Researches into early religion and culture.* Authorized translation by H. J. Rose. Methuen, London 1956.

In de uitstekende vertaling van H. J. Rose is nu het grote werk van Pettazoni over de goddelijke alwetendheid ook toegankelijk geworden voor degenen die geen Italiaans lezen. Slechts is de italiaanse editie op enkele punten van ondergeschikt belang iets uitvoeriger. Zoals de auteur zelf in zijn voorwoord zegt, verenigt hij in dit werk de faenomenologische en de godsdiensthistorische methode. Na een inleiding van ongeveer dertig pagina's waarin de auteur uiteenzet wat hij onder goddelijke alwetendheid verstaat en waarin hij zijn these poneert, dat alwetendheid in deze zin in wezen alziendheid is en daarom een attribuut is dat aan hemelgoden van verschillende soort toebehoort, gaat hij de gegevens over dit onderwerp door de gehele godsdienstgeschiedenis na. Geen gebied of godsdienst van enig belang buiten het Christendom en de Islam wordt overgeslagen. Dit boek berust op een rijke en goed verantwoorde documentatie. De samenhang van goddelijke alwetendheid, voorzover deze kan worden afgeleid van de voorstelling van een alziende god, en de conceptie van hemelgoden is door de auteur wel overtuigend bewezen. Er bestaat echter ook een vorm van goddelijke alwetendheid van ander karakter die niet berust op het bezit van een scherp oog dat de gehele wereld overziet, maar die voortvloeit uit de diepe wijsheid die, naar Kristensen heeft aangetoond zijn plaats heeft in de onderwereld. Deze zijde komt in dit overigens zo rijke boek, niet tot zijn recht, al komt dit aspect wel een enkele keer ter sprake. Het is echter ondankbaar van de lezer om na het vele dat hem geboden wordt nog meer te willen eisen. De uitgever heeft dit boek in een keurig verzorgde editie doen verschijnen, buitendien nog verlucht met over de vijftig illustraties. Th. P. van Baaren

W. Brede Kristensen. *Inleiding tot de godsdienstgeschiedenis.* Van Loghum Slaterus, Arnhem 1955.

Dit boekje is de vertaling van een aantal voordrachten in 1946 door prof. Kristensen te Oslo gehouden. Het bevat capita selecta uit de geschiedenis en de faenomenologie van de godsdienst. Er is alle reden om voor deze uitgave erkentelijk te zijn die een uitstekende introductie vormt tot het levenswerk van deze grote godsdiensthistoricus. Algemene woorden van lof zijn voor een boekje van deze kwaliteit overbodig. Enkele opmerkingen betreffende detailpunten mogen hier volgen. Op pag. 9 laat de auteur zich te pessimistisch uit over onze bronnen voor de kennis van de z.g. primitieve religies. Wij beschikken tegenwoordig behalve over vele uitvoerige beschrijvingen van rituelen ook over een groot aantal originele teksten, al zijn de hiaten natuurlijk nog groot. In vele gevallen

zijn wij hierdoor niet meer uitsluitend afhankelijk van mededelingen van buitenstaanders, maar beschikken wij over even goede en soms zelfs betere bronnen dan voor de studie der antieke religies. Hoe groter het beschikbare materiaal wordt en hoe meer wij er in slagen ons los te maken van vooringenomen theorieën, des te duidelijker blijkt, hoe weinig primitief in de gangbare zin van het woord deze z.g. primitieve religies zijn. Kristensen zinspeelt hierop reeds een keer (pag. 18) en hij zou zich ongetwijfeld verheugd hebben over de inzichten die langzamerhand beginnen door te dringen. Pag. 43: de uitdrukking het ,,rad van fortuin" is reeds in de middeleeuwen bekend en komt dus niet pas in de renaissance op. Ten aanzien van de symboliek van de staf (pag. 63s.s.) lijkt mij Kristensens opvatting iets te eenzijdig. Men moet ook rekening houden met de betekenis van de staf als knots en knuppel los van alle speculaties over het leven der aarde. Met de beschouwingen over de egyptische god Seth kan ik ook niet geheel instemmen. Het chthonisch karakter van deze god lijkt mij op zijn minst problematisch. Pag. 133: Wat ook het karakter van de westsemietische baitylos-stenen geweest mag zijn, het lijkt mij gedecideerd onjuist en in tegenspraak met de gegevens om ook in het Bethelverhaal van Gen. 28 de openbaring te willen zien van een aardgod. Deze kleine aantekeningen doen echter geen afbreuk aan het eindoordeel over dit prachtige boekje dat op elke bladzijde getuigenis aflegt van de wijsheid van de auteur, van zijn liefde voor het onderwerp en van zijn diepe doordringen in en grote congenialiteit met de wereld der antieke godsdiensten. TH. P. v. B.

ANDRÉ PARROT, *Ninevé en het Oude Testament*. G. F. Callenbach N.V., 1956.

De serie ,,Bijbel en Archaeologie" van Parrot, de opgraver van Mari, die in goede vertaling bezig is ook in het Nederlands te verschijnen, zal ongetwijfeld al een groot aantal lezers gevonden hebben. Het derde deeltje handelt over Ninevé, de hoofdstad van het eenmaal machtige Assyrië, dat een tijdlang zulk een grote rol heeft gespeeld in de geschiedenis van de kleine staat Israël. Het eerste hoofdstuk vertelt de vaak romantische geschiedenis van de opgravingen van deze stad. Het tweede behandelt een aantal belangrijke assyrische koningen waarbij de schrijver speciaal aandacht besteedt aan de betrekkingen tussen dit rijk en Israël en Juda. In het derde hoofdstuk over het einde van deze stad worden o.a. Nahum en Jona ten tonele gevoerd. Zoals gewoonlijk wordt de waarde van dit boekje verhoogd door een aantal goed gekozen illustraties en enige bladzijden noten. De synchronische chronologische tabel zal ook aan studenten in de theologie goede diensten kunnen bewijzen. TH. P. v. B.

F. SIERKSMA, *De religieuze projectie*. Een anthropologische en psychologische studie over de projectie-verschijnselen in de godsdiensten. W. Gaade N.V., Delft (No. 3/6 in de serie: Libertatis ergo).

Hoewel de projectie in de psychologische literatuur uitvoerig is

besproken, en – vooral van psycho-analytische kant – ook de religieuze projectie werd onderzocht, is het opvallend, dat in theologische kringen dit belangrijke onderwerp nooit de aandacht ontving, die het verdient, zelfs niet van de zijde der godsdienst-psychologen. Als het genoemd werd was het bijna altijd nog in apologetisch verband. Het boek van Sierksma voorziet dan ook in een ernstige leemte en dient beschouwd te worden als een belangrijke verschijning, zowel in de psychologische als de theologische wereld, niet alleen wat ons land aangaat, doch internationaal.

Hoewel het een moeilijke en gecompliceerde stof behandelt is het boek buitengewoon klaar en helder geschreven, zodat het een werkelijk intellectueel genot is het te lezen. Schrijver geeft eerst een uitvoerige bespreking van het verschijnsel der projectie in het algemeen, welke ongeveer tweederde van het boek beslaat. Hij stelt zich daarbij op anthropologisch standpunt, stelt de projecterende mens centraal, wiens ,,excentrische positie'' (een term aan Plessner ontleend) hij diepgaand onderzoekt. Terwijl het dier in een ongebroken eenheid leeft met de wereld, die het omringt, bestaat die eenheid bij de mens niet. Wel is hij deel van de wereld, object, gebonden dus, hij kan zich ook tegenover de wereld stellen, haar vervormen en objectiveren. Hij is dus ook subject, vrij. De mogelijkheid ook zichzelf te objectiveren schept bij de mens het zelf-bewustzijn. Deze excentrische positie brengt de mens in een labiel evenwicht, dat hij krampachtig tracht te handhaven om niet in het Niets te vallen. Telkens als het moeizaam bereikte evenwicht verstoord dreigt te worden en de leegte gaapt, tracht de mens die op te vullen met eigen belevingsinhouden. Dit is de projectie. Zij vult het verborgen aspect der wereld, waarop de mens objectiverend geen vat heeft, aan. Waar de mens in de religie tegenover het onbekende komt te staan, dat hij nooit volledig vatten kan, wordt juist daar de projectie van de grootste betekenis. De geestelijk volwassen mens houdt de excentrische afstand zo groot mogelijk, neemt de meeste projecties terug. De mysticus neemt alle terug op één na: hij projecteert zijn eigen excentrisch Ik, dat hij verabsoluteert. Het objectiveerbare transcendente Ik wordt daarmee tot een transcendentale grootheid, metaphysisch gehypostaseerd. Alleen het Boeddhisme doorziet de projectie volledig en neemt haar volkomen terug, waarmee het dan ook een godloze godsdienst wordt.

Allen, die belangstelling hebben voor godsdienst-psychologische vraagstukken, zij dit belangrijke boek ten sterkste aanbevolen. J. H. Plokker

NIEUWE TESTAMENT

L. P. van Andel, *De structuur van de Henoch-traditie en het Nieuwe Testament*, Kemink en Zoon N.V., Utrecht 1955 (diss. Utrecht), 127 blz.

De hoofdbedoeling van deze Utrechtse dissertatie is ,,de structuur van de Henoch-traditie te belichten en daarna een vergelijking met bepaalde tendenzen in het nieuwtestamentisch kerugma te maken''. Daarvoor dient allereerst het onderzoek in het eerste hoofdstuk naar ,,het bindend element'' in de Aethiopische Henoch-literatuur. Bij dit punt concludeert

de Schrijver, dat de delen van het boek Henoch, van uiteenlopende inhoud en uit verschillende tijd, voortkomen uit ,,een gelijk milieu'', ,,een groep of secte in het jodendom van de tweede en eerste eeuw voor Christus''. Deze secte voert een strijd tegen dominerende groepen in de samenleving, keert zich tegen ,,secularisatie en assimilatie'' en wordt daarbij ,,aangevoerd door een bepaalde figuur'', die, zich verbergend achter de naam Henoch, ,,met het gezag van deze profeet-ziener-wijze uit de oertijd optreedt'' en ,,meer en meer de gedachte van een eschatologische verlosser'' aanneemt.

Vervolgens wordt deze Henoch-traditie met andere geschriften vergeleken (Jubileeën, Testamenten der XII Patriarchen, de fragmenten van de Zadokieten en de Dode-Zee-teksten) telkens, gelijk trouwens reeds in het vorige hoofdstuk, onder vier gezichtspunten: 1. de ,,gemeente'' in de wereld; 2. de bijzondere ,,ethiek'' (halacha); 3. oordeel over zonde en verantwoordelijkheid en 4. de centrale figuur. De schrijver komt hier tot het resultaat, dat men, ofschoon er wel allerlei punten van overeenkomst te constateren zijn (b.v. tussen de centrale figuur in de Henoch-traditie en ,,de leraar der gerechtigheid'' in de Dode-Zee-rollen), onmogelijk van één secte kan spreken, veeleer van verschillende kringen en groepen. Hoofdstuk III handelt dan over de Zoon des Mensen, inzonderheid over de verhouding van deze figuur tot die van Henoch, waarbij de opvattingen van Schweitzer, Otto, Ludin Jansen, Sjöberg, Bultmann en anderen critisch worden besproken. Een en ander loopt uit op een vergelijking in het volgende hoofdstuk van de Henoch-traditie met het Nieuwe Testament, waarbij eerst ,,het Koninkrijk Gods en de Zoon des Mensen in het O.T.'' aan de orde komt en vervolgens ditzelfde thema in het N.T. Bij dit laatste schenkt Van Andel bijzondere aandacht aan de opvattingen van T. W. Manson, The Teaching of Jesus, betreffende koninkrijk Gods en Zoon des Mensen (corporate personality) en verder aan die van Schweitzer en Bultmann. In een korte slotbeschouwing wordt vastgesteld, dat er wel een opvallende overeenkomst bestaat tussen allerlei voorstellingen, begrippen en praktijken in verschillende joods-apocalyptische milieux in de laatste eeuwen voor Christus'' en die van ,,het nieuwtestamentisch getuigenis''. Dit betekent echter niet meer dan formele verwantschap. Wat het wezenlijke betreft, zou Van Andel van ,,een antithetisch parallelisme'' willen spreken: in de Henoch-traditie ontstaat de verlosser-figuur uit een bepaald milieu en kan men spreken van een elevatie tot heerlijkheid bij God. In het N.T. liggen de dingen juist omgekeerd: de gemeente is hier gegroeid uit de persoon en het werk van Jezus; niet ,,de geleidelijke verheffing van een mens tot heerlijkheid bij God, maar de vernedering van de Godszoon tot de menselijke existentie'' staat hier in het middelpunt.

De studie van Van Andel bepaalt ons bij een interessant thema, waarbij ook boeiende detail-vragen aan de orde komen. Op menig punt van het betoog kan ik het ook van harte eens zijn met de schrijver. Daarnaast heb ik echter toch wel bezwaren, waarvan ik in het bestek van een recensie slechts iets kan aanduiden. Zo acht ik de argumentatie bij bepaalde punten uit het eerste gedeelte, die voor het geheel van wezenlijke betekenis zijn, weinig overtuigend; met name ten aanzien van de stellingen,

dat we werkelijk van een bepaalde Henoch-sècte mogen spreken en dat een zeer gezaghebbende, centrale figuur in deze secte grote invloed uitoefende (zie boven). Hier trekt de schrijver m.i. uit weinig argumenten haastig al te vaste conclusies. Ook bij hetgeen reeds op de eerste bladzijden te berde gebracht wordt bij een detailvergelijking van de Aethiopische en de Griekse tekst mis ik niet alleen de scherpte in de formulering (trouwens überhaupt niet de sterke zijde van deze studie), maar ook de evidentie in de bewijsvoering. Spreekt het b.v. vanzelf, dat hetgeen van de Griekse tekst beweerd wordt: ,,veel concreter'', ,,duidelijker en concreter'' (blz. 5 en 6) inderdaad beschouwd kan worden als een argument voor de oorspronkelijkheid van deze tekst? En zo zou men ook op andere punten nog gaarne met de Schrijver in discussie treden. In ieder geval stimuleert de studie, waarmee wij de jonge doctor nog eens gaarne gelukwensen, tot nadenken over belangrijke problemen zowel op het terrein van de apocalyptiek als op dat van het N.T. en heeft zij door haar relatie tot de Dode-Zee-rollen, de Zadokietische fragmenten en het probleem der ,,secten'' een bijzondere actualiteit. G. SEVENSTER

MARTIN DIBELIUS, *Botschaft und Geschichte, Gesammelte Aufsätze*, Band II, J. C. B. Mohr, Tübingen 1955, 253 S.

Dibelius (gest. in 1947) was een van de leidinggevende nieuwtestamentici van de generatie tussen de beide wereldoorlogen. Het is zeer verheugend, dat een aantal van zijn in tijdschriften en akademieverhandelingen ,,begraven'' opstellen nu gemakkelijker toegankelijk gemaakt zijn door deze bundels ,,Botschaft und Geschichte'', want het zou te betreuren zijn, wanneer dit belangrijke oeuvre niet verder zijn werk bleef doen. In dit tweede deel ,,Zum Urchristentum und zur hellenistischen Religionsgeschichte'' vindt men niet alleen oude bekenden als ,,Die Christianisierung einer hellenistischen Formel'' en ,,Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiationsriten'', die, ofschoon 40 jaar oud, nog altijd de moeite waard zijn, maar vooral ook enkele stukken uit 1941–1942, die door de oorlogsomstandigheden wat onbekend gebleven zijn. En met name deze uitvoerige bijdragen over ,,Paulus und die Mystik'' en ,,Rom und das Christentum im ersten Jahrhundert'', rijpe vruchten van Dibelius' studie, verdienen volle aandacht. Zo is deze gehele bundel een stimulerend boek, omdat hij allerlei facetten van de intrede van het Christendom in de antieke wereld aan de orde stelt en tot verdere doordenking prikkelt. Bij al de aandacht, die D. aan de hellenistische religieuziteit wijdde is het typerend, dat het Jodendom van de nieuwtestamentische tijd zo op de achtergrond blijft. Dit is echter een klein manco vergeleken bij het vele, dat Dibelius in deze fraai geschreven en goed gecomponeerde opstellen biedt. W. C. VAN UNNIK

O. CULLMANN, *The Early Church, historical and theological studies*, ed. by A. J. B. Higgins, London S.C.M. Press, 1956, 217 p.

Er zijn weinig theologische auteurs, die zulk een wijde kring van lezers bestrijken als Cullmann. ,,Par droit de naissance'' is deze geboren Elsasser

een bruggenbouwer tussen het Duitse en Franse taalgebied. ,,Par droit de conquête" vindt hij tegenwoordig ook een ruim gehoor in de Angelsaksische wereld. Dit laatste is te verheugender, omdat hij sterk bijdraagt de zware barrière, die in theologicis nog maar al te veel Engeland van het ,,Continent" scheidt, te doorbreken. Dat Cullmanns werk ook in rooms-katholieke kringen veel aandacht ontvangt (en waarlijk niet alleen het boek over Petrus), dient ook te worden opgemerkt. Zonder dit opzettelijk na te streven verschaft hij op deze wijze een gemeenschappelijke grond voor discussie in allerlei kerken en landen. Daarom is zijn werk niet alleen van betekenis voor de Nieuw-Testamentische wetenschap, doch ook voor het oecumenisch gesprek der kerken.

Het scheen mij goed om ook eens op deze wijde uitstraling van Cullmanns werk te wijzen n.a.v. de bovenstaande Engelse uitgave. Door de goede zorgen van Dr. Higgins is een fraaie vertaling van een aantal ,,opera minora" tot stand gekomen (de titel vind ik niet gelukkig gekozen, want deze wekt te grote verwachtingen). Ten dele zijn deze als zelfstandige geschriften uitgekomen, zoals die over de oorsprong van het Kerstfeest, het Koningschap van Christus, de wederkomst van Christus, de Traditie; ten dele verschenen ze in tijdschriften of ,,Festschrifte": Sommige stukken zullen – vooral in hun Duitse vorm – hier welbekend zijn. Maar het is goed ze bijeen te hebben, al merkt Cullmann zelf spottend op, dat zulk een verzameling wat voorbarig is, omdat het verzamelen meestal na het heengaan of in elk geval bij het retour van een geleerde pleegt te komen. En voorzover het van hem afhangt, denkt Cullmann gelukkig nog niet aan ophouden. Al dit werk wordt bezield door een geest, die de auteur zelf treffend onder woorden brengt: ,,the obedient willingness simply to listen to what the authors of the New Testament have to say to us, without too quickly, from the very beginning confusing the issue by introducing the other question whether we can reconcile their faith with modern philosophical theories. Such a mixture of two different interests can only obscure correct exegesis of the texts". Deze van eerbied getuigende woorden kan ieder theoloog zich ter harte nemen, waarbij desgewenst ,,philosophical" in de laatste zin ook door een ander bijvoeglijk naamwoord vervangen kan worden. Voor hen, die de kleinere opstellen van Cullmann niet kennen, is dit een zeer waardevol en aanbevelenswaardig boek. W. C. v. U.

O. Cullmann, *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts?* Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1956.

Dit boekje is een heruitgave van Cullmann's bijdrage in het gedenkboek, dat aan Karl Barth werd aangeboden op zijn 70e verjaardag.

Over de inhoud behoeven wij niet veel te zeggen. Cullmann verdedigt nogmaals de stelling, die, dunkt mij, onder de theologen zo langzamerhand wel gemeengoed geworden is, dat het N.T. niet de onsterfelijkheid der ziel, doch de opstanding der doden predikt. Wij kunnen dit boekje op één lijn stellen met het bekende geschrift van Van der Leeuw, zij het ook, dat in Cullmann uitsluitend de nieuw-testamenticus aan het woord is,

terwijl Van der Leeuw zich ook op godsdienst-historisch en dogmatisch terrein beweegt.

Het gaat echter ook bij C. om de antithese tussen het Evangelie en de Griekse, met name de Platonische wijsbegeerte. Dat deze tegenstelling het gevaar inhoudt van een al te gemakkelijke simplificatie en een voorbijzien van belangrijke vragen en problemen, een gevaar, waaraan ook Van der Leeuw niet geheel is ontkomen, heb ik mijn boek over ,,Het christelijk onsterfelijkheidsgeloof" trachten aan te tonen.

Daarom acht ik het een voordeel, dat C. aandacht besteedt aan het probleem van de continuïteit – en in verband daarmee aan de ,,tussentoestand" – en deze continuïteit der menselijke existentie, die uitsluitend in God rust, toch ook weer in de mens terug weet te vinden in het werk van de Heilige Geest. Wij menen, dat C. terecht op nieuwtestamentische gronden de scheiding overbrugt, die soms al te radicaal en abrupt als het gevolg van het sterven wordt voorgesteld. Hoewel onvoorwaardelijk aan de opstandingsboodschap vasthoudend, vindt C. toch in N.T. voldoende grond voor de overtuiging, dat ook de gestorvenen, die in Christus ontslapen zijn, bij Christus zijn, omdat hun de H. Geest werd geschonken. ,,Le Saint-Esprit est un don qu'on ne peut pas perdre en mourant" (p. 75). Het wordt ons in dit verband evenwel niet duidelijk, wat er dan bedoeld wordt met het begrip ,,slapen", waarop C. zo grote nadruk legt.

Merkwaardig is het voorwoord, waarin C. ingaat op de reacties, die zijn standpunt in de eerste uitgave heeft gewekt. Het verbaast ons, dat dit boekje, dat voor ons toch waarlijk geen revolutionaire of schokkende onthullingen bevat, in de Frans-sprekende theologische wereld blijkbaar werkte als ,,een schot in een slapend woud". C. verdedigt zich tegen de verwijten, dat zijn opvattingen ,,tristesse et inquiétude" hebben teweeggebracht. Wij kunnen slechts constateren, dat het dan blijkbaar hoog tijd was, dat dit boekje verscheen. P. J. van Leeuwen

C. H. Lindeyer, *Het lijden in het Nieuwe Testament*, Amsterdam 1956. U.M. Holland, reeks ,,Verkenning en verklaring".

Dit boekje geeft de aspecten van het lijden zoals deze in het N.T. worden gevonden. Het eerste hoofdstuk konstateert terecht, dat het N.T. meestal zwijgt over de vraag naar het ,,waarom?" (die ons zozeer bezig houdt), omdat het Evangelie centraal wil spreken over Gods daden in Christus en het lijden, dat daaruit voor zijn volgelingen voortkomt. De drie volgende hoofdstukken behandelen: de komst van Christus, die lijden brengt èn een offensief tegen het lijden, en de houding van de christen in het lijden. Het vijfde en laatste hoofdstuk geeft een ,,Konfrontatie met de joodse en de grieks-hellenistische wereld". Het noodzakelijke register is gelukkig aanwezig, terwijl een beknopte literatuurlijst de belangstellenden verder helpt. Met een zekere volledigheid trekken de bijbelse gegevens aan ons voorbij. Soms een duidelijke exegese, als b.v. bij Kol. 1:24 op blz. 39/40, waar de verschillende mogelijkheden breed worden weergegeven; dan weer een zwakke exegese als die van Rom. 7 op blz. 48/9; in 1 Kor. 11 liggen meer problemen dan op blz. 61 weer-

gegeven zijn. Dit kan men de auteur nauwelijks euvel duiden, daar in zo klein bestek niet alle belangrijke texten grondig kunnen bekeken worden.

Helaas is er reden tot kritiek. Wat de stijl betreft: deze is rijk aan vaagheden. Voortdurend wordt gewerkt met „wel" (blz. 8 enz.: „waarmee *wel* bedoeld... zijn"). De auteur put zich uit in vage omschrijvingen en geeft de lezer het onaangename gevoel, dat hij zich op de vlakte houdt. Men mag van een auteur over dit onderwerp op enkele punten toch een stellig gefundeerde exegese verwachten. Op de niet-theoloog, voor wie deze reeks toch mede bedoeld is, moet deze stijl een onprettige indruk maken.

Wellicht hangt deze schaduwachtige vorm samen met een niet uit de verf gekomen standpunt inzake de inhoud van dit vraagstuk. Het onderzoek is nl. niet kritisch genoeg. Moeten de joodse elementen uit het N.T. wat betreft dit vraagstuk niet terzijde gesteld worden als onverteerde resten in de oud-christelijke gemeente? Moet er niet grondig „vertaald" worden voor de mensen van deze tijd, die geen verband meer zien tussen ziekte en demonen, ziekte en straf? Er is medisch nogal iets gebeurd tussen de eerste eeuw en de onze! Ik mis hier de poging om het antieke en het blijvende te onderscheiden. Wonderbaarlijk vind ik de opmerking op blz. 13, dat men aan Joh. 9 niet te grote betekenis moet toekennen. Zou de evangelist niet óók hier juist gezien hebben? Een johanneïsche kritiek op gemeentelijke opvattingen?

Zeer merkwaardig vond ik het ontbreken van een bespreking van Rom. 8:31–32, een kerntext voor dit gehele vraagstuk. Men zou het opsommen van vele andere texten gaarne willen missen voor een grondige behandeling van de kardinale visie van Paulus.

Het vierde hoofdstuk is het best gelukt (De houding van de christen in het lijden). Ook de konfrontatie in het laatste hoofdstuk is duidelijk. Het is echter vooral bij de behandeling van dit vraagstuk van belang niet voorbij te gaan aan wat onze oosterburen in teutoonse woede noemen de „Entmythologisierung", hetgeen onder ons wat rustiger heet: „vertalen". En dit vertalen is nu meer nodig dan ooit tevoren, vooral wanneer zo onvolledig en mager vertaald wordt door velen uit de duitse school.

P. A. van Stempvoort

KERKGESCHIEDENIS

J. N. Bakhuizen van den Brink, *Episcopalis Audientia.* Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, afd. Letterkunde, Nieuwe reeks, deel 19, No. 8, Amsterdam 1956.

Schrijver begint met aan de hand van verschillende juridische teksten, speciaal uit de Codex Just., uiteen te zetten wat er onder deze episcopalis audientia, deze rechterlijke functie van de bisschop in civiele zaken tussen niet-clerici, verstaan moet worden. Ook bespreekt hij in het begin enkele moeilijkheden die kunnen rijzen ten aanzien van de echtheid van de oudste hierop betrekking hebbende wettelijke bepaling (de wet van Constantijn de Grote uit 318). Tevens wordt hier aangeboord de kerkhistorische (en trouwens ook theologische) problematiek die met de naam

van R. Sohm verbonden zal blijven: formeel recht tegenover charismatische bijlegging van geschillen. Als nieuwtestamentisch gegeven is het eerste gedeelte van 1 Cor. 6 hier van eminent belang. Wat betreft de verhouding kerk-rechtspraak in de oudere tijd is het duidelijk dat de kerk de discipline over de clerici te allen tijde voor zichzelf heeft gehandhaafd en ook had men er bezwaar tegen dat de geestelijken een openbaar ambt zouden bekieden: een bisschop kan een beroep hebben maar is nooit rechter. Het naar voren treden op publiek terrein werd een Paulus van Samosata dan ook ten hoogste kwalijk genomen. Episcopalis audientia is dan ook alles eerder dan een optreden van de bisschop in dienst van de staat. In de Syrische didascalia (derde eeuw) wordt op vrij gedetailleerde wijze de plicht van de bisschop tot bijlegging van geschillen behandeld; de wijze waarop dat geschiedt maakt duidelijk, dat men dit nog kan beschouwen als in het verlengde liggende van 1 Cor. 6. Zelfs bij een Cyprianus betekent toch de kerk een geheel andere levensorde dan die waartoe het recht behoort. Over de wijze waarop Augustinus de episcopalis audientia uitoefende hebben we heel wat gegevens, die echter duidelijk maken dat „de episcopalis audientia een uiterst wankele brug blijft tussen kerk en wereld om elkaar geheel te benaderen". Ambrosius, wiens activiteiten op dit gebied ons hier met enige uitvoerigheid beschreven worden, kende toch evenzeer de innerlijke afkeer van het strikte recht en hetzelfde kan men mutatis mutandis zeggen van een Chrysostomus en Gregorius van Nazianze. De ontwikkeling verliep echter zó, dat, ondanks de afkeer die de grote bisschoppen voor dit gedeelte van hun taak hadden, dit toch steeds in belangrijkheid is toegenomen.

Wat betreft de meer criminele zaken heersten er verschillende opvattingen: Basilius wil mensen die misdrijven op het terrein van de kerk hebben begaan (kerkelijke eigendommen gestolen b.v.) ook door de kerk doen berechten; Augustinus bestreed in een dergelijk geval het strafrecht van de gewone rechter niet. De keizers Arcadius en Honorius wensten geweldpleging aan clerici en kerkelijke eigendommen juist wèl door de wereldlijke arm te straffen omdat „zijne heiligheid meest te vergevingsgezind is". De blijkbaar zeer barmhartige kerkelijke rechtspraak werd dus gezien als een publiek gevaar, door de te kleine afschrikwekkende werking. Met de gegevens van de legislatie stemmen in het algemeen de canones der synoden overeen. Alles bij elkaar wordt trouwens het beeld niet scherp. Wat de vorm betreft geldt dat de bisschop niet rechtspreekt, tenzij in het bijzijn van zijn clerici. Wat de normen waren is niet al te duidelijk: dat die aan de wereldlijke jurisprudentie ontleend waren blijkt echter nergens. Over de competentie van de episcopalis audientia is even weinig te zeggen als over de norm: de Novella XXXV van Valerianus III (452) gaf in ieder geval een beperking van de macht in jure van de bisschoppen door te bepalen dat de uitspraak slechts geldig is in het geval beide partijen zich tevoren daaraan gebonden hebben. Het voortleven van deze practijk na de oud-kerkelijke periode wordt niet zozeer geschilderd, wel enkele teksten aangehaald waaruit blijkt dat men ook later vaak zich nog wel bewust was van het verschil in sfeer tussen het formeel rechterlijke en dat wat op het kerkelijk erf mogelijk is. De

hoofdgedachte van de conclusie, waarmede de auteur besluit, is, dat de historische gegevens ons duidelijk leren ,,hoe de incommensurabele grootheden: evangelie en recht, slechts uiterst moeizaam kunnen samen werken'', Prof. Bakhuizen van den Brink is er in geslaagd een interessant en ook in velerlei opzicht belangrijk onderwerp op een bijzonder degelijke en boeiende wijze te behandelen.

A. J. VISSER

HEINRICH KARPP, *Schrift und Geist bei Tertullian*, in *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, 47. Band. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1955, 74 S.

In deze studie wordt uitgegaan van het inzicht, dat het geenszins vanzelfsprekend is, dat in de oergemeente schrift en H. Geest als twee autoriteiten naast elkaar staan. Karpp spreekt hier zelfs van tegenstelling en ziet in Joh. 5, 39 ,,der Vorbehalt gegen die absolute Schriftautorität'' duidelijk geformuleerd (S.7). Op grond hiervan wil Sch. de verhouding tussen deze twee grootheden bij Tertullianus onderzoeken. Hij behandelt hiertoe eerst de veranderingen die de opvattingen van Tertullianus onder invloed van het Montanisme hebben ondergaan, vervolgens gezag en exegese der schrift bij hem, en tenslotte de verhouding tussen Parakleet en schriftgezag. De conclusie waartoe hij komt is dat Tertullianus het schriftgezag en de regula onaangetast laat, en de Geest zo op de schrift betrekt, dat door deze Geest de bijbel in zijn wezenlijke bedoeling verhelderd wordt, terwijl ,,letzlich allein die Schrift dem Wirken des Geistes seine Grenzen weist'' (S.71). Wij kunnen deze conclusie geheel onderschrijven, al meen ik, dat men beter kan zeggen dat niet zozeer de schrift als veeleer de reeds geschiede openbaring de Geest bindt. Ook is de verhouding tussen schrift en Parakleet door Karpp terecht in verband gebracht met Tertullianus' opvatting over de ontwikkeling van de openbaring.

De behandeling van schrift en regula is m.i. het minst bevredigend; de stellingen die de Schr. hier naar voren brengt schijnen niet steeds voldoende gestaafd te worden door een nauwkeurig afwegen van alle gegevens bij Tertullianus. De opvatting, dat de regula in de eerste plaats een soort symbolum is, is aanvechtbaar. Wel ziet Karpp, dat het woord ook gebruikt wordt als ,,Inbegriff der lebendigen Überlieferung und Lehre des Glaubens'', (S.34) maar dit inzicht is niet vruchtbaar gemaakt in verband met de exegese. Ook heeft Karpp mij niet kunnen overtuigen, dat Tertullianus bij zijn oordeel over de kanoniciteit van bepaalde N.T.-geschriften zich ook liet leiden door de inhoud er van in verband met zijn Montanistische instelling. Het grondleggende criterium van apostoliciteit wordt hierbij zelfs niet genoemd door Schr. – Al met al een studie waarin tal van belangwekkende problemen ter sprake komen. Als ook het begrip der openbaring meer uitdrukkelijk in het onderzoek betrokken was, dan zouden tegen die achtergrond schrift, regula en H. Geest zich misschien minder als afzonderlijke instanties hebben voorgedaan, maar zou gebleken zijn, dat deze bij Tertullianus veeleer een levende eenheid vormen.

E. FLESSEMAN-VAN LEER

G. Baring, *Hans Denck, Schriften.* C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh, 1955; 68 blz., prijs ingen. DM. 5.—.

Als eerste deel van Band XXIV van *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte* verscheen van de hand van Pastor Georg Baring een bibliographie van de bekende Täuferleider Hans Denck.

Wij mogen de auteur een hartelijke gelukwens doen toekomen bij de voltooiing van dit werk, waaraan hij naar ons bekend is, gedurende vele jaren heeft gewerkt en wij mogen tevens alle beoefenaren van de kerkgeschiedenis gelukwensen, nu zulk een voortreffelijke beschrijving van de werken van Denck is verschenen, waarin allerlei vragen, als b.v. die naar de echtheid van het slot van ,,der wahren Lieb'' en (hoewel minder belangrijk), die van de juiste schrijfwijze van de naam (Denck, niet Denk) hun definitieve oplossing hebben gekregen. Met grote ijver heeft de auteur de bestaande drukken van Denck's werken en de handschriften opgespoord en met even grote kundigheid als accuratesse beschreven. Hij deelt ze in vier rubrieken in: A. Einzeldrucke und deren alten Abschriften, B. Sammeldrucke, C. Drucke von Gedichten Dencks, D. Handschriften. Ten aanzien van een exemplaar van ,,Wer die Wahrheit wahrlich lieb hat'', aanwezig in de Doopsgezinde Bibliotheek te Amsterdam, waarover de auteur in onzekerheid is, kan ik de aanvulling geven, dat dit een derde druk is, verschenen te Augsburg 1528. Het doet voor nederlandse lezers even vreemd aan in de uitvoerige literatuurlijst die naast een gewenste verklaring tot het bibliographisch apparaat aan het werk werd toegevoegd, de welbekende schrijver van *Stiefkinderen van het Christendom* te zien vermeld als Johann Lindeboom. Overigens blijkt het, dat Lindeboom's vermoeden, uitgesproken op blz. 196, noot 1 van *Stiefkinderen,* dat het door hem uit de Doopsgez. Bibliotheek gebruikte exemplaar van ,,Von der waren Lieb'' inderdaad de eerste druk is, terwijl het op dezelfde blz. noot 2 vermelde exemplaar van ,,Von dem Gesatz Gottes'' niet de tweede, gelijk Lindeboom vermoedt, maar de vierde uitgave is. Het is merkwaardig te lezen, dat noch de Doopsgezinde Bibliotheek, die een viertal van Denck's oudste geschriften bezit, noch enige andere bibliotheek in Nederland in het bezit is van een druk uit 1680, getiteld ,,Blumengärtlein'', dat behalve stichtelijke tractaten van Jörg Haugk von Juchsen ook enkele geschriften van Denck bevat.

Na deze bibliographie over Denck's werken door Baring zien wij met belangstelling de herdruk van Denck's geschriften tegemoet, die ons in het tweede deel van Band XXIV wordt toegezegd. N. van der Zijpp

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST

Waarheid, Wijsheid en Leven. Een bundel studiën, opgedragen aan prof. dr. J. Severijn. J. H. Kok N.V., Kampen z.j., 256 blz., geb. f 12.90.

Deze bundel is samengesteld ter gelegenheid van prof. Severijn's zilveren ambtsjubileum, oktober 1956. De wel wat heel weidse titel doelt op de terreinen van theologie, philosophie en kerkelijke praktijk, waarop de

jubilaris zich heeft bewogen. Er zijn een aantal bijdragen van ambtgenoten, maar de meeste zijn van leerlingen in engere zin en hebben als hoofdthema: de anthropologie. De bundel bewijst, dat de gereformeerde bond, die lange tijd theologisch heel mager is geweest, aan het aankomen is. Dr Woelderink was een zeer belangrijke uitzondering, maar het doet goed jongeren nu ook bezig te zien met de dialectische theologie, met Jaspers, met avondmaalsethiek en eschatologie. Het zal ons hele kerkelijk leven ten goede komen, als ook van deze zijde echt theologisch wordt meegewerkt. Dat zal nieuwe spanningen geven, maar het zal heilzaam zijn. Interessant is het opstel van prof. v. d. Linde over de anthropologie der nadere reformatie, ook dat van ds. Gerssen over Kohlbrugge-Barth, en zo is er meer. Veel te beknopt (10 blz.!) is het artikel van dr. Thoomes over Schleiermacher, pijnlijk onvolledig dat van ds. Bartlema over dr. H. Visscher, daar het diens laatste grote boek onbesproken laat.

Als we het geheel doorbladeren, kunnen we niet anders zeggen: wat heeft ook deze groep om prof. Severijn heen geprofiteerd van de vernieuwing der theologie, die de laatste dertig jaar heeft plaats gegrepen en wat is ze pas daardoor zich haar taak recht bewust geworden. Het boek opent met een levensschets van prof. Severijn van de hand van C. M. van Wijngaarden en het sluit met een bibliographie. Zowel op het een als op het ander lettend komt de gedachte op: we hadden minstens even graag een bundel gehad, waarin een keuze uit prof. Severijn's eigen werk was gedaan, een omzichtige, deskundige keuze uit de talloze artikelen van zijn hand, verder ook een toelichting op dat onleesbare boek van 1926 „Het profetisme", enz., zodat we nu eens duidelijk hadden kunnen zien, hoe prof. Severijn de goddelijke autoriteit van de Heilige Schrift, waar hij zijn leven lang voor is opgekomen, heeft gezien en theologisch uiteengezet. Het boek is door de firma Kok keurig uitgegeven. R. C. G. TROELSTRA

OECUMENICA

P. SCHOONENBERG S.J., *Het geloof van ons doopsel.* Deel I: *God, Vader en Schepper*, L. C. G. Malmberg, 's Hertogenbosch.

De schrijver richt zich in deze dogmatiek, die het katholieke geloof wil uitleggen naar de orde der apostolische geloofsbelijdenis, tot „alle intellectuelen, die het aloude geloof willen belijden in de wereld van het heden". Voor een boek, dat een zo brede kring wil bestrijken, vraagt het tamelijk veel van de lezer. Dat ligt niet alleen aan de stof, maar toch vooral wel aan de stijl, die weinig praegnant is en een-tonig voortkabbelt. De schrijver gaat uiterst behoedzaam te werk, zegt maar zelden: „Zo is het!" en veel vaker: „Zo schijnt het te wezen" of „Zo moeten wij waarschijnlijk aannemen, dat het is." Een betoogtrant, die zoveel slagen om de arm schijnt te houden, moedigt nu eenmaal niet aan tot lezen. De voorzichtigheid van de schrijver zal, behalve met zijn eigen geestelijke structuur, wel samenhangen met het feit, dat op het terrein, door hem begaan, vele voetangels en klemmen liggen in de vorm van kerkelijke uitspraken, wier gezag anderzijds weer niet geheel duidelijk is, zoals met name geldt van de uitspraken over de eerste hoofdstukken van Genesis, gedaan door

de pauselijke bijbelcommissie. Deze uitspraken hebben de rooms-katholieke exegese lange tijd geremd, maar zijn inmiddels weer achterhaald door nadere preciseringen, die in feite een grotere vrijheid toelaten. Anders staat het weer met Humani generis. De schrijver wil zo ver mogelijk aan de profane wetenschap tegemoet komen. Maar hij moet met heel wat rekening houden. Dat zal er b.v. wel de reden van zijn, dat hij ondanks duidelijke voorkeur voor de mening, dat de ,,staat der rechtheid'' geen duur gehad zou hebben, deze gedachte toch niet uitdrukkelijk als zijn eigen mening durft poneren. In alle voorzichtigheid tracht hij evenwel te komen tot een bijbels meer verantwoorde anthropologie. Het schema ,,natuur–genade'' wordt wel principiëel vastgehouden, maar: *a.* het wordt belicht vanuit het begrippenpaar ,,schepping–verbond'', dat dezelfde werkelijkheid uitdrukt; *b.* er is geen ,,boven-natuur'', Gods bovennatuurlijk handelen heeft niet als resultaat een geheel dat als bovenbouw een zekere zelfstandige structuur en wetmatigheid heeft; *c.* behalve over ,,natuur en genade'' dient ook ,,en wellicht eerst'' over ,,persoon en genade'' gesproken te worden: de genade is niet een soort bovenverdieping op het gewone mensenleven, maar een avontuur met de God van verbond en geschiedenis; *d.* de natuur zelf is een rest-begrip; zij is dat wat wij zouden zijn zonder genadebestemming, terwijl de bestaande natuur altijd de genade veronderstelt en in haar eigen grondpatroon is gemodificeerd door haar verhouding daartoe. Zoals men ziet: ondanks alle voorzichtigheid gaan deze conclusies voor een rooms-katholieke theoloog toch al vrij ver. Onmiskenbaar valt er de invloed in te bespeuren van schrijvers ordebroeder H. de Lubac. C. A. de Ridder

L. C. Suttorp, *De orde der Jezuieten.* H. Veenman en Zonen, Wageningen 1956, in 8°, 128 blz.

L'ouvrage est apologétique et le laisse clairement voir. Son auteur écrit dans sa conclusion: Er is nu genoeg over de orde gezegd om alle onbepaalde en geheimzinnige vrees voor het woord en begrip ,,Jezuiet'' te doen wegvallen. Onze liefde heeft de orde als zodanig niet gewonnen (blz. 124–125). Suit une page glorifiant les qualités morales de l'Ordre. On y lit cet avis aux Protestants: Protestanten bezitten geen strijdorde die te vergelijken valt met de Jezuietenorde. Ieder gelovige heeft deel uit te maken van de militia Christi. De strijd is ieder Christen opgelegd, zowel Protestant als R.-Katholiek, niet tegen medechristenen, maar vóór Christus''. Ainsi les Protestants devraient renoncer à combattre les Jésuites mais pareille attitude n'est concevable que si la réciproque est vraie. Or on nous a averti quelques pages plus haut que tel n'est pas le cas. Citant le passage suivant de l'Imago Saeculi: ,,Zolang het leven in ons is (aldus het in 1640 verschenen jubileumboek der orde) zullen wij ter verdediging van de Katholieke kudde de wolven (= ketters) aanblaffen. Vrede is uitgesloten, het zaad van de haat is ons ingeboren. Op zijn (nl. Ignatius') bevel hebben wij aan de altaren hun de eeuwige strijd gezworen'', l'auteur ajoute: Het is niet de bedoeling de orde vast te leggen op deze felle woorden, die vanuit begrijpelijke zelfverzekerdheid in de

hitte van de strijd zijn neergeschreven. Maar diezelfde strijd duurt voort, zij het met andere middelen en in andere vormen (blz. 116). S'il en est ainsi, l'avis aux Protestants qu'ils n'ont pas à combattre d'autres chrétiens revient à les désarmer pour les mieux juguler. On ne peut à propos d'un tel ouvrage que s'étonner des variétés de l'apologétique jésuite suivant les temps et les lieux. Voici ce qu'écrivait au milieu du siècle dernier le plus autorisé des théologiens jésuites, le R.P. Jean Perrone qui fut recteur du Collège romain de 1853 à 1855 et pendant vingt deux ans préfet des études de cette institution, dans un ouvrage sur le protestantisme en forme de dialogue: „Demande. D'après votre manière de voir, ce pur Evangile serait donc le véhicule de l'immoralité et de tous les malheurs domestiques, religieux et sociaux? Réponse. Oui sans doute. Ce pur Evangile, comme on l'appelle, ou plutôt le protestantisme, n'est autre chose que l'irréligion et le libertinage, voilés sous de belles paroles. C'est le plus terrible fléau qui pèse sur l'humanité". (Cf. Controverses à l'usage du peuple par Jean Perrone, traduit de l'italien par Augustin Onclair, Bruxelles et Louvain, 1856, p. 26). On notera que, dans la préface, Perrone avait écrit: Je n'affirmerai rien qui ne soit appuyé sur la vérité, rien dont on ne puisse, au besoin, apporter des preuves irréfragables (ibid. p. VI). Le livre du dr. Suttorp, dont on ne voit pas très clairement si l'auteur est catholique, protestant ou détaché de toute confession, paraîtra impartial et scientifique au lecteur ignorant du sujet mais proche d'être une falsification au lecteur informé. On passe sous silence les points les plus contestables de la règle des Jésuites: l'obligation faite aux inférieurs de se dénoncer mutuellement à leur supérieur, le compte de conscience, à savoir l'obligation faite à tout religieux de l'Ordre, spécialement aux plus jeunes, de s'ouvrir périodiquement à leurs supérieurs (sous le sceau du secret confessionnel s'ils le désirent) de toutes leurs intentions et leurs pensées les plus secrètes sur tous sujets les concernant eux-mêmes et les autres (on justifie cette pratique par l'esprit „familial" de l'Ordre mais, dans ce cas, il faudrait que de pareilles ouvertures soient réciproques; ce dont il n'est pas question), le droit que l'Ordre s'est attribué de renvoyer sans explication des hommes qui ont fait voeu devant Dieu et avec son approbation de devenir ses membres, pour ne rien dire de l'interdiction faite aux frères coadjuteurs (ou convers = lekebroeder) d'apprendre à lire si le supérieur ne les y autorise pas. On ne mentionne pas non plus la prescription datant du général Acquaviva qui exclut en principe de l'Ordre les Juifs convertis. Ainsi l'Ordre qui assurerait par excellence la défense de l'Eglise est fermé aux descendants du peuple élu, aux frères par la race de Jésus et des Apôtres![1])

Pour defendre la Compagnie de Jésus, on tend à l'assimiler à l'Eglise; c'est une affirmation répétée de l'auteur que l'hostilité à l'égard de la Compagnie mène à l'hostilité envers l'Eglise. Voyez pp. 86, 96, 104 et particulièrement p. 123: Haar kracht: de orde glorieert in en met de kerk. Haar zwakheid: de vaak min of meer vage bezwaren tegen de kerk kris-

---

[1]) La Compagnie compta, par contre, dans ses premiers temps, une forte proportion de membres d'ascendance Juive. (Cf. art. *Juden*, dans: Koch, Jesuiten-Lexikon.)

talliseren zich tot antipathie, soms haat tegen de orde. Cependant ni la théologie ni la piété des Jésuites ne sont conformes à la tradition de l'Eglise. Leur exaltation de l'autorité du Pape aboutit en fait à supprimer l'épiscopat car quelle autorité peut être celle d'un évèque lorsque de hautes fonctions sont occupées dans son diocèse par des hommes complètement soustraits à son autorité et directement rattachés au Pape, seul infaillible? Les grandes dévotions propagées par les Jésuites, comme l'Immaculée Conception et le Sacré Coeur, sont des nouveautés, enfin, leur peu d'appréciation de l'Ecriture est également une nouveauté. Voici un passage de l'auteur qui suffira à montrer ce peu d'appréciation: De verlichtingen hebben hem (= Ignatius) zijn roeping gewezen, hebben hem geïnspireerd bij het te boek stellen van de Geestelijke Oefeningen en de orderegels. Achteraf vond hij in de Heilige Schrift en in de wetenschappelijke theologie de bevestiging van wat hij direct uit de hemel ontvangen had. Tot zijn vriend Lainez zei hij eens dat hij, indien hij de Bijbel en andere geloofsdocumenten zou moeten missen, hij genoeg zou hebben aan wat de Heer hem had medegedeeld (blz.118).

Il est vrai que Paul après sa conversion ne chercha de lumière qu'auprès de Dieu et se retira au désert mais il avait été longuement formé dans la religion orthodoxe. Croire qu'un chrétien puisse se passer de l'Ecriture, n'est-ce pas en fait nier son utilité et, qui plus est, la nécessité de l'Eglise? Ainsi Ignace de Loyola, ce grand défenseur de l'autorité de l'Eglise, attachait pour lui-même assez peu d'importance à l'Eglise.

Effectivement on pourra remarquer qu'on trouve chez ses disciples des érudits remarquables en diverses disciplines mais, autant que l'on sache, pas un seul grand historien de l'Eglise. Venons maintenant aux Exercices spirituels par lesquels Ignace et ses continuateurs après lui façonnent les âmes. On y relèvera une absence remarquable, celle de l'Esprit Saint. Ignace de Loyola y parle du Dieu créateur, de Jésus-Christ, de Notre Dame, mais non de l'Esprit Saint. La quatrième semaine de méditations ne va pas au-delà de la Résurrection et les Mystères de la vie de Jésus-Christ s'arrêtent à l'Ascension. Un de ses conseils caractéristiques au début d'une méditation est le suivant: Petere id quod volo. Ne peut-on lui opposer l'affirmation de Paul „nous ne savons ce qu'il convient de demander" (Rom. VIII, 26). Si Ignace de Loyola avait connu l'Esprit Saint, il aurait su que la liberté est un privilège à demander, non un donné à sacrifier et il n'aurait pas jugé finalement que l'idéal du chrétien, tel qu'il le définit dans sa lettre sur l'obéissance, consiste à vivre en subordonné dévoué de son supérieur hiérarchique. Car „ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu, ce sont ceux-là les enfants de Dieu" (Rom. VIII, 14). D'où il suit que l'esprit chrétien n'est pas seulement un esprit d'obéissance hiérarchique mais aussi de désobéissance dans toute la mesure où les autorités ne sont pas conduites par l'Esprit de Dieu.

D'ailleurs faut-il penser que n'ont pas vraiment appartenu à l'Eglise Pascal qui a écrit: L'Inquisition et la Société, les deux fléaux de la vérité" (fragment 920, édition Brunschwig) et le Cardinal Mercier dont l'hostilité envers les Jésuites était notoire?

A l'époque moderne, les Jésuites, par un certain mélange de sagesse humaine et d'idéal chrétien, se sont constitué un royaume sur les enfants, une manière de réductions du Paraguay, qui forme la base essentielle de leur recrutement. Il n'est pas exclu que ces sujets ne soient dévoués à leurs maîtres; on peut seulement se demander si l'Eglise se doit d'être en définitive une sorte de gigantesque pensionnat. Cette domination sur les âmes se paie d'ailleurs cher et c'est un fait depuis longtemps reconnu que les ennemis les plus résolus de l'Eglise furent souvent des anciens élèves des Jésuites. Qu'il suffise de citer Voltaire et Goebbels! On ne peut contester cependant qu'auprès de certaines natures, plus proches sans doute de celle d'Ignace de Loyola, l'éducation jésuite ne remporte des succès. On a relevé que dans les maréchaux français de la guerre 1914–1918 trois étaient anciens élèves des Jésuites; ce qui réfuta certaine parole attribuée à Renan que jamais un officier français, élève des Jésuites, ne pourrait vaincre un officier allemand, élève des Universités allemandes.

D'une manière générale le jugement suivant paraît néanmoins juste: ,,Men whom they trained and who broke loose from their teaching, Pascal (inexact, Pascal ne fut pas élève des Jésuites), Descartes, Voltaire, have powerfully affected the philosophical and religious beliefs of mankind; but respectable mediocrity is the brand on the long list of Jesuit names in the catalogues of Alegambe and De Backer. This is doubtless due in great measure to the destructive process of scooping out the will of the Jesuit novice, to replace it with that of his superior (as a watchmaker might fit a new movement into a case) and thereby in most cases to annihilate those subtle qualities of individuality and originality which are essential to genius. Men of the higher stamp will either refuse to submit to the process and leave the Society or run the danger of coming forth from the mill with their finest qualities pulverized and useless'' (Cf. Encyclopedia Britannica, Cambridge, 1911, vol.XV, article, Jesuits, by Rev. Rich. Fred. Littledale and Rev. Luke Taunton).

Il paraît utile aussi de rappeler les mots de Tyrell qui, ayant rompu avec la Compagnie dont il faisait partie, écrivait au général des Jésuites que son expérience lui conférait ,,le droit de considérer la Compagnie comme un piège à loups, comme un traquenard dangereux, guettant des jeunes âmes engagées sur le sentier de la vie pour consommer la ruine de leur bonheur et de leur santé spirituelle'' (Cf. V.Baroni, La Bible dans la vie catholique, Lausanne, 1955, p.158, d'après Buonaiuti, E. Le modernisme catholique, p.137).

Quant à la présentation de l'histoire dans l'ouvrage du dr. L.C. Suttorp, elle est parfois très défectueuse. Une simple mention de la bulle Unigenitus comme le coup de grâce au jansénisme est loin de rendre compte de l'énorme scandale qu'elle constitua et de sa portée historique. E.F. Kruif, dans sa ,,Geschiedenis der Gallicaansche Kerk'' (Utrecht, 1883) nous paraît avoir justement écrit: ,,Waarlijk, Rome heeft het den philosophen wel gemakkelijk gemaakt om op het einde der 18de eeuw de kerk te gronde te richten want in het begin ervan heeft het van het balcon van het Vaticaan de waarheid die uit God is in den afgrond geslingerd[1]) en

[1]) Voici le jugement, peu suspect de partialité envers les Jansénistes, de John

toen de strijd kwam had het om aan menschelijke wijsheid te weerstaan geen goddelijke wijsheid maar slechts menschelijk gezag. En van deze verwoesting van een deel van Jezus' kerk kwam de dubbelzinnige eere toe aan de corporatie die, gelijk de verwoester van Carthago den naam van Afrikaan aangenomen had, haar naam ontleende aan Jezus en die aan Clemens XI deze bul hoogst waarschijnlijk heeft afgedwongen (blz. 346–347). Sur ce dernier point Suttorp confirme l'opinion de Kruif car il écrit: ,,De opheffing en verwoesting van het klooster te Port-Royal en de veroordeling van Quesnels in 1713 verschenen uitgave ,,Le nouveau Testament en français avec des réflexions morales'' konden gelden als een overwinning van de geest der orde. Zo scheen aan het Jansenisme de genadeslag te zijn toegebracht. Kort na elkaar werden drie Jezuieten verheven tot de waardigheid van kardinaal, hetgeen een zeldzaamheid is, ook al omdat het de Jezuieten verboden is te streven naar een kerkelijke waardigheid (blz.80). On relèvera aussi à propos de l'affaire Mariana (p. 55) que ce n'est pas tant sa proposition abstraite sur le tyrannicide qui lui fut reprochée que sa glorification du dominicain Jacques Clément, assassin du roi Henri III, fait que Suttorp passe complètement sous silence. En outre, c'est fausser les faits que de déclarer sans nuances que Louis XIV tendait à faire de l'Eglise française une Eglise indépendante de Rome puisque ce souverain absolutiste choisit toujours son confesseur chez les Jésuites et légua à sa mort son coeur à la maison professe des Jésuites à Paris. Il est également erroné de caractériser la Révolution française comme un mouvement anti-chrétien car elle ne devint telle qu'après que le Pape se fût opposé à des réformes voulues par une assemblée nationale représentant la France entière et que la nation eût été contrainte à une guerre pour préserver la liberté de ses décisions. Comme inexactitudes formelles, nous remarquerons tout d'abord l'attribution, p.84, de la fameuse maxime: Sint ut sunt aut non sint' au pape Clément XIII. On lit une semblable attribution dans l'article: Ricci Lorenzo, de l'Enciclopedia cattolica, T.X., p.870, Citta del Vaticano, 1953. Cet article renvoie à X. de Ravignan s.j., Clément XIII et Clément XIV, T.I., p. 105. Effectivement cet auteur affirme que c'est Clément XIII qui prononça la célèbre sentence mais sans indiquer sa source. L'attribution à Ricci est pourtant certaine car elle est établie par les mémoires du jésuite Cordara, contemporain des événements. Cf. Döllinger, Beitrage zur politischen, kirchlichen und Culturgesch., III (1882), p.35 et p.XIII et The Catholic Encyclopedia, New-York, Vol.XIII, Ricci Lorenzo par F. van Oestroy. Mais la plus grave inexactitude concerne Calvin. Dans un passage où il traite de ce réformateur, Suttorp écrit: ,,De vreze Gods is typerend voor de verhouding van de mens tot God, zowel bij Loyola als bij Calvijn. Loyola spreekt in dit verband van kinderlijke vrees en zelfs van slafelijke vrees. Maar daarentegen betekent ,,geloven'' bij de Reformatoren iets anders dan bij Loyola, nl. niet een gehoorzamen aan de leer der kerk, maar een vertrouwen (La foi n'est pas croyance mais confiance) (blz. 117). Malheureusement le fait que les derniers mots soient en français ne

Wesley: ,,that diabolical Bull Unigenitus which destroys the very foundations of Christianity''. (Cf. The Journal, edited by N. Curnock, Standard Edition, T. III. p. 451.)

les rend pas moins faux. Voici la définition de la foi que Calvin a donnée dans l'Institution chrétienne: ,,La foi est située en la connaissance (le texte latin porte: notitia) de Christ et Christ ne peut être connu sans la sanctification de son Esprit; il s'en suit que la foi ne doit être nullement séparée de bonne affection.'' Institution de la religion chrestienne, Genève, 1564. L'ouvrage du dr. Suttorp est donc sans intérêt pour l'homme de science.

Faudra-t-il donc considérer la Compagnie de Jésus comme n'étant rien autre qu'un instrument d'oppression? Mais les réalités humaines ne se prêtent pas à des jugements aussi simples. On ne pourrait parler ainsi que si leurs adversaires étaient au-dessus de tout reproche. Pourquoi ne pas reconnaître que le zèle des Jésuites pour la mission étrangère fait un contraste un peu pénible avec la relative inertie protestante en ce domaine durant les deux siècles qui suivirent la Réforme? Il est vrai que l'on peut reprocher aux Jésuites une confiance aveugle et partisane dans la Papauté mais du côté protestant avait-on assez de foi à l'Eglise, en la victoire du Christ en ce monde? Les Jésuites ont combattu l'augustinisme mais combien parmi nous reçoivent encore tout saint Augustin et sa thèse de la ,,massa damnata''? Les Jésuites ont abusé de la sagesse humaine mais du côté protestant s'est-on assez rendu compte de son importance? Soyez simples comme des colombes et prudents comme des serpents, a dit le Maître. On ne peut aussi s'empêcher d'admirer, dans certains passages des Constitutions jésuites, une noblesse à l'espagnole, qui a sa grandeur humaine et chrétienne. Les Jésuites ont un grand sens de l'abnégation. Qui dira que ce n'est pas une vertu chrétienne? Les Jésuites sont souvent des professeurs d'énergie. Jésus a-t-il dédaigné le courage? Ils surent fréquemment être héroïques. N'est-ce pas une qualité à admirer chez des adversaires? Les Jésuites s'interdisent dans leurs conversations de mal parler d'une nation étrangère. N'est-ce pas une vertu noble et rare? Les Jésuites enfin reçoivent l'ordre de prier pour leurs ennemis. Est-ce que l'Esprit du Christ n'a pas inspiré Ignace lorsqu'il a écrit cette prescription?

On ajoutera même que les Jésuites comptent un bon nombre de gens intelligents et informés qui comprennent la portée des critiques qui leur sont adressées. Ils ont conscience d'avoir fait ce qu'ils ont pu pour sauver, un temps du moins, l'institution romaine. Mais ils l'ont fait de telle manière – et le pouvaient-ils autrement? – que toute réforme un peu profonde est devenue plus que jamais impossible dans l'édifice romain. Retirez une pierre et tout l'édifice s'écroulera. Le général des Jésuites l'a bien dit mais pas seulement pour son Ordre: Sint ut sunt aut non sint. Si l'on rejette les Jésuites, il faut aussi rejeter Rome. Mais si l'on accepte Rome, il faut accepter les Jésuites et tout ce que cela signifie: les chrétiens mis au régime de l'enfance prolongée pour sauvegarder leur foi. Est-ce cela le royaume de Dieu? Comment ne voit-on pas que la plus savante et la plus habile des institutions humaines ne vaudra jamais l'Esprit de Dieu, lequel est liberté et amour, non hiérarchie et discipline.

JEAN DE SAVIGNAC

PRAKTISCHE THEOLOGIE

HEINRICH OTT, *Verkündigung und Existenz.* Zürich, Frankfurt a.M. z.j., prijs Fr. 3.45, DM. 3.30.

In deze brochure ontvangen wij een korte homiletiek. Op heldere en eenvoudige wijze zet Ott uiteen, dat Gods Woord en het mensenleven samenhoren en dat Gods Woord niet gebracht wordt als het niet volledig op dit mensenleven ingesteld is. De prediker moet steeds appelleren op de existentiële mens en zich hoeden voor frases.

Blijkbaar is dit boekje geboren uit de bezorgdheid van bepaalde „Barthianen", dat de dialectische theologie te doctrinair zou zijn. In zoverre bewijst de schrijver inderdaad zichzelf en anderen een dienst. Jonge predikanten, die van hun gemeente het gerechtvaardigde verwijt te horen krijgen dat hun prediking te veel naar de studeerkamer ruikt en te weinig „uit het leven" gegrepen is, kunnen er hun voordeel mee doen.

Helaas moeten wij echter bij de inhoud diverse vraagtekens plaatsen. Is het theologisch houdbaar, te stellen (S. 10, 14) dat Gods Woord buiten de mens om nooit Woord van God kan zijn? De schrijver werkt hierbij met de (interessante doch) nogal aanvechtbare onderscheiding van Jaspers tussen „allgemein-gültige" en „geschichtliche" waarheid: alleen voor de laatste moet een mens bereid zijn te sterven (zie Giordano Bruno), de eerste kan men gevoegelijk afzweren (zie Galileï). Wanneer deze stelling door Ott wordt overgebracht naar het terrein van de theologie, vraagt men zich toch wel af, waar de „geschichtliche" waarheid Gods precies begint en eindigt. De schrijver noemt als „allgemein-gültige" waarheden (nogal eigenaardig door hem aangeduid als „theologische Abbreviaturen") wet en genade, rechtvaardiging en heiliging, schepping en verbond, trouw Gods en verlossing (S. 32)...

Onbevredigend acht ik het ook, dat zonder meer wordt geponeerd dat bij een theologische exegese explicatio en applicatio samenvallen (S. 23). Verder vraag ik mij af, of de existentie-filosofie, hoeveel zij ons ook te zeggen heeft, ons „de werkelijke mens" kan doen kennen (S. 11). Ott wil bij de opbouw van de preek werken met het schema van vraag (de existentiële mens) en antwoord (Gods Evangelie): dat het dit Evangelie zelf is, dat de eigenlijke existentiële vragen losmaakt, wordt door hem wel even genoemd, maar verder vergeten, verliefd als hij is op het existentialisme.

Deze opmerkingen bedoelen echter niet, afbreuk te doen aan de belangrijkheid van het hier behandelde thema. Ook al heeft de kerk tijdens haar geschiedenis er reeds talloze malen bij stilgestaan, het is toch goed dat hetzelfde steeds weer in een andere vorm opnieuw wordt gezegd, vooral waar het een zo essentiëel probleem betreft als de prediking der kerk.

P. L. SCHRAM

Documenten – Nederlandsche Hervormde Kerk 1945–1955. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage z.j., 640 blz., geb. f 18,—

In dit kloeke boekdeel zijn gebundeld alle verklaringen, kanselbood-

schappen, herderlijke brieven en rapporten, welke zijn uitgevaardigd door of namens de Generale Synode der Nederlandse Hervormde Kerk in de eerste 10 jaren na de bevrijding. Het begint met de Pinksterboodschap 1945 en eindigt met ,,Christen-zijn in de Nederlandse samenleving" (maart 1955). In een uitvoerig aanhangsel zijn enige belangrijke stukken uit de bezettingsjaren toegevoegd: de ,,Doornse thesen", ,,Wat zit achter Gemeente-opbouw?", ,,De dienst der Kerk in en aan ons volk in het heden" en de rapporten ,,Kerk en Samenleving", ,,Kerk en Arbeiders", ,,Kerk en Boeren".

Aan alle opgenomen stukken gaan korte inleidingen over aanleiding en wijze van ontstaan, van de hand van ds. L. H. Ruitenberg vooraf, terwijl ds. F. H. Landsman het geheel inleidt. Het is een indrukwekkende verzameling geworden. Methodisch is van belang, dat vrijwel alle belangrijke stukken het resultaat van team-work zijn, hetgeen, in theologicis althans, hier te lande nog weinig voorkomt. Voorts is de bundel een duidelijk teken, dat er sinds de oorlog in de Ned. Herv. Kerk heel wat veranderd is; het was ondenkbaar, dat er van de vroegere Algemene Synode iets dergelijks zou uitgaan.

Hoge bomen vangen veel wind; het werk der Generale Synode ontmoet veel kritiek; zij is dan ook een ,,hoge boom" geworden. Reeds op 10 mei 1946 zag zij zich genoodzaakt haar beleid openlijk te verdedigen (,,Verklaring over het Synodaal Beleid"). Van één punt van kritiek, dat in de laatste tijd veel gehoord is, nl. dat de Synode weinig aandacht zou besteden aan de vraagstukken samenhangende met het belijden der Kerk, blijkt de onjuistheid door deze bundel zonneklaar. Enige van de belangrijkste stukken hebben daar onmiddellijk betrekking op: ,,Rapport over de Kinderdoop", ,,Fundamenten en perspectieven van belijden", ,,Omschrijving van de Hervormde Kerkdienst", ,,Herderlijk schrijven betreffende de Rooms-Katholieke Kerk", ,,De leer aangaande de Heilige Schrift". En wanneer wij overeenkomstig art. X van de Kerkorde de uitdrukking ,,belijden der Kerk" ruimer nemen dan belijdenisgeschriften en wat daarmee samenhangt, is er nog heel wat meer te noemen (zeker ook: ,,Christen zijn in de Nederlandse samenleving").

Het zwakke punt in het werk der Generale Synode is m.i. de verbinding met de gemeenten. Daarom is de opname van ,,Wat zit achter Gemeente-opbouw" verheugend. Zou een terugkeer tot de grondbeginselen van dit stuk voor de Ned. Herv. Kerk niet het eerste nodig zijn?

E. Jansen Schoonhoven

Heinz Häfner, *Schulderleben und Gewissen.* Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1956. 182 blz. Linnen DM. 11.80.

Het schuldprobleem is een van de belangrijkste vraagstukken in het grensgebied van theologie en psychologie, vooral van de psycho-analyse. Vandaar, dat ik met een zekere verwachting naar dit boek gegrepen heb. De schrijver denkt evenals de auteur van het boven besproken boek van de door von Weizsäcker aangewezen problemen ener anthropologische ,,Medizin" uit. Hij beweegt zich aanvankelijk bij zijn beschrijving van het schuldbeleven binnen het kader van de traditionele psycho-therapie,

maar probeert te tonen, dat deze boven zich zelf uitwijst naar wat hij een anthropologisch neurose-begrip noemt, waarbij door de therapie de neurotische „Schuldentlastung" overgaan moet in een bevrijd aanvaarden van een volwaardig-menselijk „Wertentwurf". Hierbij speelt dan ook een „personale" opvatting van het geweten, dat meer is dan het „Ueber-Ich", een grote rol. Het doel van de psycho-therapie is voor hem hiermede niet alleen een bevrijden van de neurose, maar tegelijk een rijp beleven van schuld en een rijp reageren op het geweten.

De schrijver wijst m.i. op een aantal centrale problemen in dit grensgebied, toont ook de wegen, die het onderzoek zal moeten gaan, maar heeft mij niet overtuigd, dat zijn formuleringen altijd adaequaat zijn. Met name lijkt mij een breder phaenomenologie van het schuldbeleven nodig.

H. Faber

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

Johannes Calvin, *Predigten über das 2. Buch Samuels.* 6. Liefg. Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen 1956, S. 393–472, ing. DM. 9,—.

Johannes Calvin, *Genesis*, Bd.I. „*Auslegung der Heiligen Schrift*" N.R. Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen 1957, 490 S., ing. DM. 20,—; DM. 24,—.

Walter Hollweg, *Heinrich Bullingers Hausbuch.* Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen 1956, 458 S.,

Charles Masson, *Les deux épîtres de Saint Paul aux Thessaloniciens.* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1956, 116 p., ing. Fr.s. 8,50.

Leon Chestov, *Luther et l'Eglise.* Presses Universitaires de France, Paris 1957, 156 p.

D. S. Attema, *Enkele hoofdmomenten uit de Mohammedaanse gedachten omtrent het Christendom.* J. H. Kok N.V., Kampen 1956, 28 blz., ing. *f* 1,25.

G. Brillenburg Wurth, *Ethiek en geestelijke volksgezondheid.* J. H. Kok N.V., Kampen 1957, 83 blz., geb. f 3,25.

J. D. W. Kritsinger, *Qehal Jawhe, wat dit is en wie daaraan mag behoort.* (Proefschr.) J. H. Kok N.V., Kampen 1957, 166 blz., ing. f 6,90.

H. Vollenhoven, *Evangelisch Commando* (Deel II), *Actieve Dienst.* J. H. Kok N.V., Kampen 1957, 132 blz., geb. f 4,95.

Th. C. Vriezen, *Het nabije Oosten in de branding.* G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1957, 262 blz., geb. f 14,50.

O. van Andel-Ripke, *Tekenen aan de wand. Noodseinen in het menselijk verkeer.* Kon. van Gorcum & Comp. N.V., Assen 1956, 134 blz., ing. f 4,90.

F. de Graaf, *Het Europese Nihilisme.* Uitg. Holland, Amsterdam 1956, 195 blz., geb. f 8,90.

A. van den Born, e.a., *Bijbels Woordenboek* (2e druk). J. J. Romen & Zonen, Roermond/Maaseik 1956, blz. 1186–1503.

A. van den End, *Gisbertus Bonnet.* H. Veenman & Zonen, Wageningen 1957, 113 blz., ing. f 5,90.

A. A. Koolhaas, *Theocratie en monarchie in Israël.* H. Veenman & Zonen, Wageningen 1957, 158 blz., ing. f 11,50.

TIJDSCHRIFTEN

Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Heft I, 1957.

Kurt Rudolph, Ein Grundtyp gnostischer Urmensch-Adam-Spekulation; R. McL. Wilson, Simon, Dositheus and the Dead Sea Scrolls; Julius Gross, Die Schlüsselgewalt nach Haimo von Auxerre; Otto Wolff, Mensch und Ubermensch bei Shri Aurobindo; Berthold Rubin, Byzantinische Geschichtsschreiber; Ernst Benz, „Jenseits von Ost und West?"; Ernst Benz, Neueste Kierkegaard-Studien in den romanischen und ibero-amerikanischen Ländern; Hermann Wohlstein, Bemerkungen zu Franz Rosenzweigs Geschichtsphilosophie; Helmut Prang, Castrum peregrini.

Theologische Literaturzeitung, Dezember 1956.

W. v. Loewenich, Die Lutherforschung in Deutschland seit dem 2. Weltkrieg; H. Bardtke, Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften. 36. Die Loblieder von Qumran III.

Januar 1957. E. Th. Pedersen, Die skandinavische Lutherforschung; O. A. Dilschneider, Christliche Ethik in der konkreten Entscheidung; G. Gloege, Deutung des Daseins; R. Meyer, Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften: 37. Die Fragmente der Höhle I.

Kerk en Theologie, Januari 1957.

Josef Farkas, De crisis der prediking; H. Schroten, Ambt en gezag; A. F. J. Klijn, De „Marburger Predigten" van Bultmann; Ch. de Beus, Nogmaals: Besnijdenis, Doop, Wet van Mozes, met naschrift van A. F. J. Klijn; Jac. Petri, Rembrandt als exegeet.

Norsk Teologisk Tidsskrift, 4.Hefte 1956.

Einar Molland og Anders Skrondal, Dissentarsporsmålet i Noreg 1845–1891. Opposisjonsinnlegg ved stiftskapellan Knut Rygnestads disputas for den teologiske Doktorgrad 22. september 1956; Alv Kragerud, Inntogshymne og englesang. Til kristologien i Lukasevangeliet; H. Ludin Jansen, Den syriske mustiker Abraham bar Dashandads etterlatte skrift; Ragnar Leivestad, Rom. 5, 7.

Wending, Februari 1957.

H. Verwey-Jonker, Desintegratie van het Sowjetsysteem; J. Sperna Weiland. De mythe van een jeugd; Guillaume van der Graft. De verspieder; C. A. van Peursen, Impressies uit India; J. Zuurdeeg. De taxis van de Marne; M. Mourik, Gedichten; H. C. Touw, Kerkelijke Kroniek.

Antonianum, Oktober 1956.

Ianuarius 1957. P. Julianus Eymard ab Angers. De visionis beatificae naturali desiderio apud Petrum Trigoso a Catalayud, O.F.M. Cap., 1533–1593; P. Humbertus Betti, I Frati Minori al Concilio Vaticano (continuabitur); P. Lucianus Ceyssens, La vingt-quatrième des trente-et-une proposotions jansénistes condamnéés en 1690; Sofia Cavalletti, La rugiada cibo dei morti.

Nouvelle Revue Théologique, Janvier 1957.

Février 1957. E. Roche, Pénitence et Conversion dans l'Evangile et la vie chrétienne; J. M. Aubert, L'enseignement de la philosophie dans une perspective pastorale; M. D. Epagneul, Du rôle des diacres dans l'Eglise d'aujourd'hui; B. Capelle, L'oeuvre liturgique de Mgr Andrieu et la théologie.

Musica Sacra, Februari 1957.

Bertus van Lier, Herschepping van Bach's Mattheus-Passion; P. Boendermaker, 1607 Paul Gerhardt 1957.

Irénikon, 4e Trimestre 1956.

J. Douglas, La Communauté d'Iona; E. Benz, La Confession d'Augsbourg et Byzance au XVIe siècle; D. H. Marot, Note sur le nouveau Lectionnaire anglican 1956.

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, Nr. 1, 1957.

David H. Freeman, Paul Tillich's doctrine of revelation; C. J. Goslinga, Het geheim

der verwachting van Davids koningschap; G. Brillenburg Wurth, Op het randgebied der ethiek.

Revue Biblique, Janvier 1957.

A. M. Dubarle, Le péché originel dans la Genèse; J. Dupont, Pierre et Paul dans les Actes; L. H. Vincent, L'Eléona, sanctuaire primitif de l'Ascension; P. Beauvery, La route romaine de Jérusalem à Jéricho (Planches I à IV).

Ephemerides Theologicae Lovanienses, Iul.–Dec. 1956.

J. Comblin, La paix dans la théologie de saint Luc; Julien-Eymard D'Angers, Etudes sur les rapports du naturel et du surnaturel dans l'oeuvre de S. François de Sales; P. de Vooght, „Universitas praedestinatorum" et „Congregatio fidelium" dans l'ecclésiologie de Jean Huss; F. M. Braun, Où en est l'étude du quatrième Evangile; V. Martin, Un nouveau codex de papyrus du IVe Evangile; Chronica Actorum Sanctae Sedis.

Theology Today, January 1957.

Soren Kierkegaard, A Prayer; Warren Ashby, Caste and Class in the Local Church; Hans Hermann Walz, The Scope of Ecumenical Education; Eduard Schweizer, The New Testament Idea of the Church; Royal F. Shepard, Jr., Denominational Definition; Theophilus M. Taylor, House of Prayer for All; W. Norman Pittenger, Christ, the Church, and Reunion; Charles R. Andrews, A Baptist Looks Backward and Forward; Gabriel Vahanian, The Empty Cradle; Hugh T. Kerr, Theological Table-Talk; E. G. Homrighausen, The Church in the World.

Kerk en Eredienst, December 1956.

J. W. Bakhuizen van den Brink, De preek als liturgie en Theologie; K. Dijk, Liturgische vragen in de Gereformeerde Kerken; A. F. N. Lekkerkerker, De Liturgieconferentie te Emden; G. W. F. Herngreen, Kindercommunie in Denemarken; F. Mehrtens, Psalmbewerkingen van Joseph Gelineau; J. A. Hes, Film en Eredienst; W. A. Zeydner, Het „Paradijs".

Vox Theologica, Januari 1957.

L. J. van Holk, De religieuze projectie; J. A. Oosterbaan, Dr. F. Sierksma's theorie der religieuze projectie; Kwee Swan Liat, Anthropologisch project en menselijke projectie.

Theologische Zeitschrift, Januar–Februar 1957.

Eduard Schweizer, Zu den Reden der Apostelgeschichte; Armin Dietzel, Beten im Geist. Eine religionsgeschichtliche Parallele aus den Hodajot zum paulinischen Beten im Geist; Ernst Staehelin, Kleine Dewettinna; Ernst Gerhard Rüsch, Über ein Liebesgedicht von Ricarda Huch; Wilhelm August Schulze, Kant und das Gebet.

Studia Catholica, December 1956.

J. G. Remmers, Enkele aspecten van het Orthodox Oecumenisme; B. van Beijnen, De opvatting van de menselijke wilsvrijheid in de Neo-Scholastiek; Pascalis Vermeer, De plaats van bisschop en priester in het hiërarchisch apostolaat; Th. van den Berg, Het hoe en waarom van het logica-onderwijs op de Seminaries.

DE ETHNOLOGISCHE BASIS VAN DE FAENOMENOLOGIE VAN G. VAN DER LEEUW

DOOR

TH. P. VAN BAAREN

Groningen

De lang verwachte nieuwe druk van de *Phänomenologie der Religion* van de grote nederlandse theoloog G. van der Leeuw is in 1956 verschenen. In hoofdzaak is deze editie gelijk aan de franse bewerking *La religion dans son essence et ses manifestations* (1948) welke in weerwil van een aantal toevoegingen en verbeteringen toch op alle wezenlijke punten gelijk was gebleven aan de eerste druk van 1933. Wij mogen dit boek wel beschouwen als het hoofdwerk van v. d. L. Het draagt al de kentekenen van zijn grootheid en dwingt op bijna elke bladzijde de lezer tot bewondering voor de omvang van de kennis en de geestelijke diepgang van de auteur. Toch zijn er een aantal punten waarop dit werk als handboek niet meer voldoet. Voor een deel zijn het kleinigheden waarvoor de schrijver niet meer verantwoordelijk gesteld kan worden. Zo valt het te betreuren dat niet, nu er tussen de dood van de auteur en het verschijnen van de nieuwe druk zes jaar zijn verlopen, de litteratuuropgaven aan het hoofd van elke paragraaf zijn bijgewerkt. Dit ware te meer nodig geweest, omdat ook een aantal belangrijke werken uit de decaden tussen 1930 en 1950 ontbreken.

Belangrijker zijn de fundamentele punten waarop de faenomenologie van v. d. L. tegenwoordig niet meer houdbaar is en die de hoofdinhoud van dit artikel vormen. Deze punten hebben voornamelijk betrekking op de primitieve religies [1]) en de volgende critische beschouwing zal zich hoofdzakelijk tot dit aspect beperken. Het blijkt steeds duidelijker dat hier de zwakste zijde van het faenomenologisch systeem van v. d. L. gezocht moet worden. Zijn

[1]) Voor het gemak gebruik ik hier de woorden primitief en primitieven, alsof hieraan geen problemen verbonden waren. Voor een behandeling daarvan zie men het hoofdstuk over ‚Het probleem van de juiste naam' in A. A. Gerbrands, *Kunst als cultuurelement in het bijzonder in Negerafrika*, diss. Leiden, 1956 8 s.s. Het lijkt mij beter altijd te spreken over primitieven en primitieve religies in het meervoud, waar v. d. L. bijna altijd het enkelvoud gebruikt. Dit kleine onderscheid verraadt een diepgaand verschil van opvatting.

visie op de primitieven is sterk subjectief en onvoldoende aan de gegevens getoetst. Zijn ethnologische basis was te klein, hij putte te veel uit secundaire bronnen, hij heeft te vlug en te consequent de wereld der primitieven in een systeem willen brengen en te weinig rekening gehouden met de diepgaande verschillen binnen deze ten onrechte als een eenheid en als statisch voorgestelde wereld. Muensterbergers woorden ten aanzien van de vele misvattingen over primitieve kunst gelden ook voor de godsdienstwetenschap: ,,Each new discovery, for a time, was pressed into a predetermined philosophical, religious or evolutionary system, and as broad generalizations were developed, deep-rooted differences among primitive cultures were largely ignored''.[1]) Buitendien baseert v. d. L. zich voor zijn conceptie van ‚primitieve mentaliteit' in belangrijke mate op het werk van Lévy-Bruhl. Deze franse geleerde heeft grote verdiensten voor de studie der primitieve volken gehad, maar het was al vóór het verschijnen van de 1e druk van de ‚Phänomenologie' duidelijk dat het door hem opgebouwde systeem onvoldoende met de werkelijkheid overeen kwam. Hoewel v. d. L. zich in sommige opzichten van Lévy-Bruhl distancieert, blijft diens invloed toch nog te zwaar wegen. Om dit artikel niet met een beschouwing over Lévy-Bruhl uit te breiden, moge ik volstaan met een verwijzing naar enkele belangrijke critieken.[2]) Dit alles heeft ten gevolge dat v. d. L. ons een beeld van de primitieve religies geeft dat niet alleen vertekend is, maar met de werkelijkheid van deze godsdiensten slechts in geringe mate overeenkomt en bijna overal aan de oppervlakte blijft. De volledige uitwerking van deze controverse zou een tijdschriftartikel te buiten gaan. Ik hoop in een latere, grotere publicatie de gelegenheid te hebben hierop in meer positieve zin terug te komen [3]) en moet mij op deze bladzijden tot een aantal min of meer losse opmerkingen beperken. De beoordeling van het werk van v. d. L. wordt bemoeilijkt door het feit dat hij soms op de ene plaats beginselen en

---

[1]) W. Muensterberger, *Sculpture of primitieve man*, 1955, 11.

[2]) Te vermelden zijn o.a.: de bespreking van R. Thurnwald, *Deutsche Literaturzeitung*, 1928, 486 s.s.; R. H. Lowie, *The history of ethnological theory*, 1937, 216 s.s.; A. E. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, 1951, 19 s., 28 s.s. Niet onvermeld mag blijven dat Lévy-Bruhl zelf in zijn posthuum verschenen *Carnets*, 1949, in belangrijke mate critiek levert op zijn eigen vroegere werk. Een verdediging van zijn visie uit de tijd vóór het verschijnen van de Carnets vindt men bij R. Eysink, *Collectieve voorstellingen in het denken der natuurvolken*, diss. Utrecht 1946.

[3]) *Wij mensen*. In voorbereiding. Men leze vooral ook de behartigenswaardige uiteenzettingen van H. Schärer, *Die Gottesidee der Ngadju-Dajak in Süd-Borneo*, diss. Leiden 1946, 3 s.s.

gedachten formuleert waarmee men geheel kan instemmen, terwijl hij zich op andere plaatsen daaraan geheel niet houdt. Dit geldt b.v. voor de vraag naar de al of niet chronologische volgorde van dynamisme en animisme, voor die van de tijdelijke opeenvolging van het geloof in geesten en in goden, en voor de waardering van de betekenis van het denken in de wereld der primitieven. Het zij hier echter nogmaals met nadruk vermeld, dat bij alle critiek toch de bewondering voor de prestatie van v. d. L. de overhand behoudt en dat de criticus zich de grote afstand tussen het meesterschap van de auteur en zijn eigen beperkte kennis en gaven zeer wel bewust is, maar de wetenschap staat niet stil en op grond daarvan heeft de later komende mindere het recht en zelfs de plicht de grote voorgangers aan critiek te onderwerpen. Buitendien moet men niet vergeten dat dit werk ook vele paragrafen telt die door de hier gegeven critiek niet, of slechts in onbelangrijke détails geraakt worden.

Gezien de grote betekenis die de auteur toekent aan de voorstellingen betreffende mana die feitelijk de basis vormen van zijn gehele beschouwing van de primitieve religies, is het noodzakelijk op dit punt met enige uitvoerigheid in te gaan. Het door v. d. L. als primair beschouwde dynamisme heeft als zodanig in de primitieve wereld nooit bestaan, maar moet beschouwd worden als een reflectie van de natuurwetenschappelijke wereldbeschouwing die alles op energie als laatste grondslag wilde terugvoeren. Het verwijt dat v. d. L. aan Tylor maakt, dat het animisme „ihrem ganzen Habitus nach weit mehr auf die zweite Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts als auf die Welt des Primitiven" van toepassing is (p. 77), valt geheel op v. d. L. terug als wij animisme slechts vervangen door dynamisme. Wanneer de auteur op p. 313 zegt „Stoff ist immer zugleich Macht", dan klinkt ons dat nu in de oren als een onverwachte echo van het eenmaal zo populaire boek van Büchner, *Kraft und Stoff*. Dit wil natuurlijk niet zeggen dat er in het geheel geen dynamistische voorstellingen en gebruiken bestaan, al zijn ze minder algemeen dan de schrijver denkt, maar wel dat de dynamistische structuur van een in oorsprong en wezen onpersoonlijke macht een constructie is van modernen huize die niet uit het primitieve materiaal is voortgekomen, maar daaraan – vaak met geweld – wordt opgelegd.[1]) Bij de behandeling van mana in par. 1 worden drie principiële fouten gemaakt: 1. Men kan niet volhouden

[1]) Men vergelijke ook de mening van M. Eliade, *Puissance et sacralité dans l'histoire des religions*, Eranos Jahrbuch 21, 1952, 14 s.s.

dat mana een uitsluitend religieus begrip is. Het is in vele gevallen een woord dat zowel op profane als op sacrale dingen kan worden toegepast zonder de eerstgenoemde noodzakelijk binnen de sacrale sfeer te betrekken. Zodra men dit heeft ingezien heeft het dynamisme al veel van zijn substantie verloren. [1]) 2. Er wordt geen rekening gehouden met het feit dat in de wereld der primitieven mana altijd de macht van een of ander wezen is. 3. Te veel voorstellingen bij andere volken worden zonder nader onderzoek met mana gelijkgeschakeld.[2]) Ter besparing van ruimte wijs ik wat het eerste punt betreft naar het werk van F. R. Lehmann, *Mana*, 1922, dat door de critiek van v. d. L. niet ontzenuwd is. Ik wil hier bij wijze van voorbeeld slechts vermelden dat de Maori duidelijk onderscheid maken tussen menselijke kracht (*mana tangata*) en ,supernatural powers' (*mana atua*).[3]) Men kan toegeven dat mana meestal iets met de religieuze voorstellingen heeft te maken, al zijn er verscheidene uitzonderingen, maar dit houdt vaak niet meer in dan wanneer wij in het Christendom gezondheid en voorspoed beschouwen als gaven Gods om het verkrijgen waarvan wordt gebeden.

Wat het tweede punt aangaat wordt het werk van Codrington, waarin voor het eerst op deze voorstellingen de aandacht wordt gevestigd, in de regel zeer eenzijdig aangehaald en geïnterpreteerd. Hij zegt duidelijk: ,,But this power, though itself unpersonal, is always connected with some person who directs it. All spirits have it, ghosts generally, and some men. If a stone is found to have a supernatural power, it is because a spirit has associated itself with it; a dead man's bone has with it *mana* because the ghost is with the bone; a man may have so close a connection with a spirit or ghost that he has *mana* in himself also and can so direct it as to effect what he desires; a charm is powerful, because the name of a spirit or ghost expressed in the form of words brings into it the

---

[1]) Ook Widengren is deze mening toegedaan: ,,Ordet mana har ingen särskild religiös eller magisk betydelse". G. Widengren, *Religionens värld*, 1945, 20. Men kan geheel instemmen met de omschrijving van W. Schmidt, *Die Ursprung der Gottesidee* I, 1926, 559, dat mana is: ,,eine überlegene, besonders grosse und erfolgreiche, hervortretende Kraft, die sowohl eine übernatürliche, mystische, aber auch eine natürliche, profane sein kann."

[2]) Widengren, *ibid.* 18: ,,Kort sagt varhelst man påtreffede ett svåranalyserbart begrepp, som icke ville inpassas i de gängse kategorierna, hade ,,maktteoretikerna" genast etiketten klar".

[3]) E. Best, *The Maori* I, 1924, 80, 265. Het verschil tussen natuurlijk en bovennatuurlijk, wat v. d. L. daarover ook beweert, is aan primitieve volken bekend. Zie b.v. A. M. Hocart, *Natural and supernatural*, Man 32, 1932, 78.

power which the ghost or spirit exercises through it." [1]) En verderop legt hij er nog eens de nadruk op dat niemand mana heeft van zichzelf: „All that he does is done by the aid of personal beings, ghosts or spirits; he cannot be said, as a spirit can, to be *mana* himself, using the word to express a quality." [2]) Hier is toch heel iets anders aan de hand dan het empirisch geconstateerd worden van onpersoonlijke macht aan een ding, [3]) er blijkt integendeel toch wel duidelijk uit dat het hier gaat om macht uitgeoefend door persoonlijke wezens. Trouwens is het empirisch constateren ook slechts ten dele van toepassing. Op grond van het door Codrington verzamelde materiaal concludeert Hocart: „*Mana* in the New Hebrides appears never to be spontaneous, but always to respond to some prayer or charm." [4]) Het is trouwens duidelijk dat Codrington een eenzijdig beeld tekent, als hij zegt dat de gehele melanesische religie er feitelijk in bestaat dat men zich ten eigen behoeve mana verwerft.[5]) Meer recente auteurs geven een heel ander beeld dan dit [6]) en in een artikel van twintig jaar geleden lezen wij: „For practical purposes, the system which governs the whole of native life and involves the economic, political and social order is the belief in spirits or ghosts." [7]) Op de gegevens van Codrington kan zeker geen

---

[1]) R. H. Codrington, *The Melanesians*, 1891, 119 s.

[2]) Ibid. 191.

[3]) Het blijft trouwens altijd noodzakelijk om zich precies rekenschap te geven in hoeverre wij in elk bepaald geval van macht in een ding mogen spreken. Op p. 6 vermeldt v. d. L. een eigenaardig gebruik van de Maori, dat namelijk zieken in de zitbalk van de latrine bijten in de hoop daardoor te genezen. Voor hem is dit niets dan een methode om zich mana te verwerven. Ter verklaring van het mana-gehalte van deze balk wijst hij op het mana van faecaliën. Ik durf niet met zekerheid een andere verklaring te geven van dit vreemde gebruik, maar wijs op een bericht dat v. d. L. buiten beschouwing laat, waarin wordt vermeld dat de ruimte vóór de balk het leven representeert, die er achter de dood (Best. *op. cit.* 296). Wie weet hoe vele van zulke symbolische gelijkstellingen in de primitieve wereldbeschouwingen voorkomen, zal dit bericht niet onbetrouwbaar achten. Wij zouden dan eerder met een soort negatieve rite de passage te maken kunnen hebben op de grens van leven en dood. Maar ik opper dit slechts als een veronderstelling. Toegegeven moet worden dat het bijten weer beter in de dynamistische verklaring past. Ik hoop hiermede echter duidelijk gemaakt te hebben hoe veel meer er zelfs aan een op het oog zo duidelijk en eenvoudig voorbeeld vastzit.

[4]) A. M. Hocart, *Mana*, Man 14, 1914, nr. 46, 100. Daarentegen steunt C. E. Fox, *The threshold of the Pacific*, 1924, 252, deze mening wel: „*Mena* is known to be in a thing by practical results". Waarschijnlijk is dit een variabel punt dat in verschillende culturen verschillend ligt.

[5]) Codrington, *op. cit.*, 118.

[6]) Zie b.v. A. B. Deacon, *Malekula, a vanishing people in the New Hebrides*, 1934, en J. Layard, *Stone men of Malekula*, 1942.

[7]) E. A. C. Corlette, *Notes on the natives of the New Hebrides*, Oceania 6, 1935–'36, 48.

dynamistische structuur gebaseerd worden. Men zie ook de critiek van Radin die er, niet als eerste, op wijst dat de beroemde definitie van mana die Codrington geeft niet van een inboorling stamt, maar een interpretatie van de zendeling zelf is en dat ,,Codringtons tatsächliches Material einer solchen Interpretation häufig widerspricht''.[1]) Ook Eliade wijst er op dat reeds aan het einde van de 19e eeuw ,,on aurait pu se rendre compte que cette force mystérieuse n'est pas une force impersonelle''.[2]) Zeker had in 1914 het artikel van Hocart tot nadere bezinning kunnen leiden. Hij zegt over het punt dat hier aan de orde is scherp en geestig: ,,How can it be unpersonal if it is always connected with personal beings? would it be not just as reasonable to say, ,,Talent though itself unpersonal is always connected with some person who directs it. If a book exhibits talent, it is because a man has written it....''.[3]) En iets verder op dezelfde pagina: ,,The word (sc. *mana*) is out and out spiritualistic.'' De mening van Hocart is niet alleen in overeenstemming met het door Codrington verzamelde materiaal, maar wordt gesteund door gegevens uit andere delen van Melanesië en Polynesië: ,,In Fiji the word *mana* is only applied to ghosts and spirits (*kalou*), to chiefs (who are representatives or incarnations of ghosts and whose curses come true), and to medicines. As for the last, some are still made effective through spirits, and the rest were probably so originally; anyhow, the *mana* is not merely in the leaves, but always depends upon personality; the leaves are not *mana* in the hands of any man.''[4]) Over de Maori bericht Best dat ,bovennatuurlijk' mana (*mana atua*) van de goden uitstroomt en na de dood van de mens weer tot hen terugkeert.[5]) V. d. L. maakt wel grapjes over mensen die zich geen godsdienst zonder god kunnen voorstellen, maar in de archaïsche en primitieve wereld moet de eerste religie zonder god nog ontdekt worden. Verhelderend en veelzeggend zijn de conclusies waartoe Hogbin komt op grond van zijn eigen onderzoekingen op twee der Salomons Eilanden. Zowel op Guadalcanal als op Malaita bleek hem, dat men mana beschouwde als uitsluitend bezit van de geesten die het ten behoeve van de

---

[1]) P. Radin, *Gott und Mensch in der primitiven Welt*, 1953, 62 s.

[2]) Eliade, *Puissance*, 16.

[3]) Hocart, *Mana*, 100. Ook Widengren bestrijdt de opvatting dat mana onpersoonlijk zou wezen, *op. cit.* 18 s.s.

[4]) Hocart, Mana, *ibid.* Op de tweede helft van dit citaat wordt critiek uitgeoefend door J. Röhr, *Das Wesen des Mana*, Anthropos 14–15, 1919–'20, 123.

[5]) Best. *op. cit.* I, 265, 326; II, 16.

mensen kunnen aanwenden.[1]) Feitelijk was de uitdrukking ‚mana hebben' op mensen toegepast onjuist, het was alleen een zegswijze om aan te geven dat de geesten zulk een persoon gunstig gezind waren en hielpen. Een van zijn informanten drukte het zo uit dat het woord *nanama* (de plaatselijke variant van mana) was „twisted from the spirits to the man", dat wil dus zeggen ten onrechte op mensen werd toegepast. Het was een wijze van spreken die strikt genomen niet correct was, maar voor het gemak werd gebruikt.[2]) Al eerder had Fox voor San Cristoval, een ander der Salomons Eilanden, betoogd dat mana berust „in the last instance in a personal centre... the spirit Agunua; from this central source *mena* is imparted to *adaro* (ghosts) and to material objects. The ordinary Arosi native will say the source of *mena* is in the ghosts." [3]) Firth werd uitgelachen toen hij aan een Tikopia vroeg of mana „lay simply in the chief as a man" en kreeg ten antwoord: „No, friend. His *manu* is given hither by the spirits." [4]) Hij zegt dan ook in het algemeen: „To the Tikopia the only real source of *manu* is in the spirit world." [5]) Als wij mana willen beschouwen als iets dat krachtens zijn wezen als tijdloze structuur altijd en overal aanwezig is, dan kunnen wij dit alleen doen door de inhoud van deze voorstelling zo vaag te maken, dat men nauwelijks van inhoud meer kan spreken. Zodra men nadere aansluiting zoekt bij de melanesische en polynesische gegevens, moet men constateren dat de conceptie van mana die wij daar aantreffen geenszins universeel is. Volgens Thurnwald zou de gehele manavoorstelling samenhangen met de indruk gemaakt door het optreden van grote leiders en veroveraars: „Darum müssen wir die Entstehung des Mana-Begriffes in Kulturen suchen in denen historisch zum erstenmal Überschichtungen und heldenhafte Führerpersönlichkeiten von grossem Ausmass in Erscheinung traten, nämlich in den Anfängen der orientalischen Kulturen." [6]) Deze theorie perkt het voorkomen van mana-voorstellingen wel te zeer in.[7]) Het is

---

[1]) H. I. Hogbin, *Mana*, Oceania 6, 1935–'36, 244 s.s. [2]) Hogbin, *Mana*, 245.

[3]) Fox, *op. cit.*, 252. Volgens deze auteur (251 s.) is het woord *mena* etymologisch verwant aan *manawa*, adem.

[4]) R. Firth, *An analysis of mana*, Journ. Polyn. Society, 49, 1940, 494.

[5]) Firth, *Mana*, 502.

[6]) R. Thurnwald, *Neue Forschungen zum Mana-Begriff*, ARW 27, 1929, III.

[7]) Men vergelijke echter de mening van Fox, *op. cit.*, 242, volgens wie het mana-geloof op San Cristoval deel uitmaakt van de religieuze voorstellingen van de Araha, de clan der edelen, hoofdlieden e.d. en die daarop laat volgen: „that is to say, it is part of a highly developed religion introduced from without, and not the beginning of religion among a primitive people".

echter een feit dat voor de Polynesiërs in het algemeen en voor de Maori in het bijzonder onze opvatting van mana rekening moet houden met sociologische en zelfs politieke factoren.[1]) Bij de Melanesiërs daarentegen schijnt mana zeer sterk gebonden te zijn aan het religieus-magische complex.

Op p. 6 spreekt v. d. L. over de *dema*-voorstelling der Marind-anim alsof dit een soort mana zou zijn. Zelfs op grond van de door hem geciteerde secundaire bron (p. 56 ff. in de plaatsopgave moet zijn p. XLV ff.) is deze interpretatie eenzijdig, maar uit de primaire bron blijkt hoe anders de zaak ligt, al is het waar dat ook de formulering van Wirz zelf aanleiding tot misverstand kan geven: er is geen sprake van het dema behalve in afgeleide zin, maar van de Dema's, mythische oertijdwezens die aan alles op aarde het aanzijn hebben gegeven, maar die nog steeds werkzaam zijn en wier kracht en invloed in vele dingen geconstateerd kan worden.[2]) Wat voor de Marind-anim zelf het originele en essentiële in deze voorstellingen is, wordt door v. d. L. in een kort zinnetje als onbelangrijke bijkomstigheid uitgerangeerd. Een ander kenner van deze stam schrijft: „De kracht der Dema's is in alle dingen aanwezig, en zo bezien kan men Dema definiëren als het goddelijke in den kosmos, dat overal en in alles aanwezig is." [3]) Er is dus wel een zekere overeenkomst met het melanesische mana, zoals Wirz en van Baal ook opmerken, maar deze vergelijking gaat pas op, nadat wij mana van het eigenlijke dynamistische aspect, d.w.z. van het karakter als onpersoonlijke macht, hebben ontdaan. Alles wat bestaat is door de dema's voortgebracht [4]) en wat van de Dema's afkomstig is, is zelf ook dema.[5]) De verwarring ontstaat doordat de Marind-anim voor Dema en dema-macht hetzelfde woord gebruiken. Volgens Eliade geldt voor de wereld der primitieve en archaïsche volken dat „les notions d'impersonel et de personel manquent tout à fait de sens". [6]) Voorzover dit juist is, betekent dit, dat de conceptie van onpersoonlijke macht hier geen plaats heeft, daar de voorstelling van een handelende persoon natuurlijk wel aanwezig is. Alle gegevens wijzen in dit geval in de richting van het secundair zijn van het aspect van

---

[1]) J. P. Johansen, *The Maori and his religion*, diss. Kopenhagen 1954, 84 s., legt ook grote nadruk op de verbinding van mana en gemeenschap op Nieuw Zeeland en zegt b.v. op p. 85: „Mana is a kind of fellowship".

[2]) P. Wirz, *Die Marind-anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea*, I, 2, 1922.

[3]) J. van Baal, *Godsdienst en samenleving in Nederlandsch-Zuid-Nieuw-Guinea*, 1934, 59.

[4]) Van Baal, *ibid.* [5]) Wirz, *op. cit.* 14.

[6]) Eliade, *Puissance*, 16.

macht. [1]) Evenmin kan men indiaanse termen als orenda, manitu, wakanda e.d. zonder meer als voorbeelden van onpersoonlijke macht aanhalen. Voor de bestrijding van deze misvatting kan nu verwezen worden naar het laatste werk van W. Müller.[2]) Deze auteur citeert o.a. op p. 245 Paul Radin, een van de beste kenners der noordamerikaanse Indianen, die zijn conclusies als volgt samenvat: „Nach einer Prüfung der gewöhnlich angeführten Belege und auf Grund persönlicher Erfahrungen können wir sagen, dass nichts die Forderung eines Glaubens an eine universale Kraft bei den Indianern Nordamerikas rechtfertigt."

Wel zegt v. d. L. herhaaldelijk dat hij het dynamisme slechts als structuur en niet in chronologische zin primair wil stellen, maar hij houdt zich zelf niet aan dit principe en bezwijkt telkens weer voor de verleiding om er toch de voorstelling van een historische volgorde aan te verbinden. Zo zegt hij, om mij tot twee voorbeelden te beperken, op p. 101 dat er aan rivieren geofferd werd vóór men riviergoden kende. [3]) Ook de beroemd geworden uitspraak op p. 33 dat god in de godsdienst een laatkomer is, hoort in dit verband thuis. Het ethnologisch materiaal spreekt eerder voor het tegendeel. Er bestaat geen enkele primitieve religie waarin geen goden, of op zijn minst duidelijk als persoonlijke en individuele wezens herkenbare geesten vereerd worden. Dit eerste stuk resumerende kunnen wij zeggen, dat dynamistische voorstellingen in verschillende schakeringen bij de primitieven een rol spelen, indien wij althans afzien van het onpersoonlijk karakter van deze voorstellingen, evenals dat bij ons het geval is, en dat de primitieven in laatste instantie de macht terugvoeren op hogere wezens, wederom net als wij zolang wij niet alle geloof verloren hebben. Noch het primitieve, noch het antieke materiaal geeft aanleiding tot het aannemen van een dynamistische structuur in de zin van v. d. L., tenzij men dit begrip zozeer wil verwateren dat het op vrijwel alle godsdiensten van toepassing is, zoals ik in de vorige zin aanduidde. De reële situatie is veel gecompliceerder dan uit de theorie blijkt. Zo ontkent Williamson zelfs dat wij van enig ‚concept of mana' mogen spreken en zegt:

---

[1]) Men zie verder over de Dema's en de daaraan verbonden problemen het werk van A. E. Jensen die hierover in meerdere publicaties heeft gehandeld.

[2]) W. Müller, *Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas*, 1956, 238 s.s. Zie ook de critiek bij Hultkrantz, *Conceptions of the soul among North American Indians*, 1953, 191 s.

[3]) Nog duidelijker blijkt dit misschien op p. 7: „Wakanda... stellt mit anderen Machtsbegriffen einen eigenen Typus dar, weil es in die Vorstellung eines mehr oder weniger persönlichen Gottes übergehen kann".

„Even in a single Polynesian community the possibility of metaphorical or homonymous usages would make such a proceeding dangerous.” [1]) En op dezelfde pagina: „The beliefs, customs and usages connected with the Polynesian terms *mana* and *tapu* are so widely diverse that if we were to formulate definitions which would cover all of them, such formulations would be of such a general character that they might be attributed to any human culture.” Wij kunnen onmogelijk verder gaan dan te spreken van dynamistische tendenties, voorstellingen en gebruiken. Ik acht het dan ook bewijsbaar onjuist als v. d. L. op p. 8 zegt: „Das Wirksame in der Welt ist weiten Kreisen der primitiven und antiken Völker immer wieder unpersönliche Macht.” [2]) Van der Leeuw heeft zich nooit meer los kunnen maken van wat in zijn jeugd de laatste ontdekking van de volkenkunde was en heeft de verdere ontwikkeling van deze wetenschap niet alleen wat de theorie betreft, maar ook wat het nieuwe materiaal aangaat in verregaande mate genegeerd. Men kan dan ook gerust zeggen, dat er integendeel in het overgrote merendeel der gevallen alleen sprake is van macht van een *iemand*, van een god of een mens, of een wezen daartussenin. Wij kunnen slechts vaststellen dat er in een aantal gevallen een tendentie geconstateerd kan worden om het verband tussen de persoon en de daarvan uitgaande macht minder nauw te maken. Slechts van tijd tot tijd treft men een opvatting aan als die over *nyama* bij de Dogon die in belangrijke mate met de door v. d. L. gegeven beschrijving van mana overeenkomt.[3]) Wij mogen misschien bij sommige speculaties in India, Griekenland en elders van dynamistische systemen spreken, maar daarmee zijn wij onherroepelijk uit de primitieve en archaïsche sfeer getreden. Er zijn linguïstische aanwijzingen dat mana en verwante woorden samenhangen met woorden voor adem, ziel, persoon e.d. [4]) De taalkundige waarde hiervan durf ik niet te

---

[1]) R. W. Williamson, *Essays in Polynesian ethnology*, 1939, 264.

[2]) Hogbin, *Mana*, 274, concludeert: „Mana... is by no means universal, and its use therefore as a foundation on which to build up a general theory of primitive religion is not only misleading but also fallacious.”

[3]) M. Griaule, *Masques Dogons*, Thèse Paris 1938, 161.

[4]) A. Capell, *The word ‚mana’ a linguistic study*, Oceania 9, 1938–’39, 89 s.s. Men zie voor de samenhang van ziel en mana met primaat van de ziel ook S. Kooyman, *Sahala, Tondi. De begrippen „mana” en „hau” bij enkele Sumatraanse volken*, diss. Utrecht 1942, 16 s.s.

Het artikel van J. Röhr, *Das Wesen des Mana*, Anthropos 14–15, 1919–’20, 97 s.s. neemt een wat afzonderlijke plaats in en zou voor een juiste waardering een afzonderlijke analyse vereisen. Het artikel van R. Firth, *An analysis of mana*, Journ. Polyn. Soc. 49,

beoordelen, het is echter zeer wel denkbaar dat de voorstellingen van mana genetisch samenhangen met de conceptie van ziel.

Op het verband van mana en magie wil ik slechts kort ingaan. Ook v. d. L. wijst de karakterisering van ,Dynamismus als Zaubertheorie' af (p. 5), al zou schrijver dezes het verband nog losser willen maken. De ruimte verbiedt mij om meer dan enkele occasionele opmerkingen te plaatsen over van der Leeuws onderschatting van het theoretisch interesse bij de primitieven en van de ook daar bestaande verschillen tussen sacraal en profaan. [1]) Hier wil ik slechts vermelden dat het door v. d. L. op p. 5 met instemming aangehaalde citaat van Rudolf Otto alleen maar de onhoudbaarheid van de door hen ingenomen positie illustreert: als alles wat werkt mana heeft in religieuze zin, en als alles wat mana heeft taboe is, dan is daarmede het leven voor de mens onmogelijk geworden. Enkele culturen zijn inderdaad een heel eind op deze weg gegaan, maar wij hebben daar te maken met ingewikkelde, gespecialiseerde eindresultaten, niet met een min of meer spontaan ,primitief' uitgangspunt. Dat dit

---

1940, biedt belangrijk materiaal over het eiland Tikopia. *Manu*, zoals het daar heet, staat speciaal in verband met de hoofdlieden. Het is verder aanwezig in regen, voedsel e.d., maar niet in alle dingen, ook niet potentieel, en men ontkent dat het bestaat onafhankelijk van materiële dingen. De goden hebben het natuurlijk ook en worden daarom gebeden ,,in a variety of ritual formulae in which spiritual beings are asked for practical results" (p. 493). Ik citeer hier de korte samenvatting over mana die hij geeft in Human types, rev. ed. 1956, 181: ,,There has been much discussion of these native terms (sc. mana etc.) and their meaning, but it appears as if they represent, not an idea of an all-pervasive abstract power or natural potency so much as the essential characteristic or aspect of activity which consists in the attainment of its end, in its 'working'". Ons spreken over mana als een substantie(f) kan verkeerde associaties wekken. Mana is niet, zoals ik in mijn dissertatie nog meende en zoals ik het zelfs in *Uit de wereld der religie* nog formuleerde, een ,auteur' van openbaring, althans niet in de wereld der primitieven; het is een resultaat ervan!

[1]) Daar het niet mogelijk is om hier deze punten voldoende uitvoerig uiteen te zetten en het noodzakelijk bewijsmateriaal voor mijn afwijkende mening aan te halen, moet ik de lezer tot mijn spijt wederom verwijzen naar het in voorbereiding zijnde ,Wij mensen' waarin ik zonder veel polemische afleidingen deze onderwerpen hoop te behandelen. Men zie ook: Th. P. van Baaren, *De mens in het licht van de godsdienstwetenschap*, Negende interfacultaire leergang, Scripta Academica Groningana VI, 1955, 79. Hier wil ik mij beperken tot het citeren van een woord van Schärer, op. cit. 12, waar hij zegt dat uit de mythen van de Ngadju-Dajaks blijkt: ,,...dass das religiöse Denken äusserst kompliziert ist und dass man es nicht einfach nach einem gewissen Schema in einige Kreise einteilen kann. Wir lernen aus ihnen auch, dass die Dajak grosse Denker besessen haben, die in Übereinstimmung mit dem urzeitlichen Heilsgeschehen und streng gebunden an dasselbe, sich mit allen Fragen des menschlichen Lebens auseinandersetzten". Verder zie men de mening van P. Radin op dit punt zoals hij die in verschillende publicaties heeft uiteengezet. Op p. 631 waardeert v. d. L. het denken der primitieven veel juister.

aan v. d. L. niet duidelijk is geweest, blijkt ook uit de wijze waarop hij andere soortgelijke gevallen behandelt zoals b.v. de kula-cyclus van de Trobriand Eilanden, of het potlatch-systeem der Noordwestindianen, naar hem terecht door Preuss is verweten. [1]) Het is echter uiterst gevaarlijk om gespecialiseerde, tijdelijk en plaatselijk bepaalde ontwikkelingen tot uitgangspunt te maken van ‚broad generalizations'. Op p. 5 zegt de schrijver: „ 'Efficiency' ist primitiv per se magisch", maar op p. 8 lezen wij: „Man spricht von der Macht nur wenn sie auffällt; was in gewöhnlichen Fällen Gegenstände und Personen zu ihrer Wirkung verhilft, darum kümmert man sich nicht". Is hier niet een zekere tegenspraak, of op zijn minst een oneffenheid te constateren?

Hoe slecht de dynamistische conceptie op de gegevens past, blijkt ook uit de behandeling van het fetisjisme in par. 3. Zo citeert v. d. L. op p. 19 een voorbeeld van de Ewe. In het gevonden ijzer openbaart zich een *tro* (de opgegeven plaats moet liever zijn p. 113 ff. i.p.v. 110 ff.). Wanneer de vinder ziek wordt, zeggen de priesters niets over de macht van het ijzer als voorwerp, zij zeggen: „Der Tro sucht sich einen Menschen bei dem er wohnen kann". [2]) De gehele ervaring wordt direct geplaatst in een ervaring van persoonlijke wezens die deel uitmaken van de religieuze wereld van de Ewe. Uit dit verhaal blijkt met alle gewenste duidelijkheid dat wij te maken hebben met de stichtingsoorkonde van een nieuwe cultus waarbij, zoals vaker en ook buiten de wereld der primitieven voorkomt, een voorwerp als medium van openbaring optreedt. De macht en heiligheid die dit stuk ijzer bezit, ontleent het aan het feit dat het door de *tro* als instrument van openbaring is uitgekozen. [3]) De gehele door v. d. L. verwaarloosde context van dit verhaal wijst trouwens in deze richting. Om slechts enkele punten te noemen: Sega (het ijzer) heeft een aantal bijnamen waaronder „Ich bin der, der die Stadt zerbricht" en „Ich bin der, der in das Verborgene sieht." [4]) Hij geeft wetten en bestraft overtredingen, men zweert eden bij de ‚voet van Sega' etc. [5]) Er bestaat natuurlijk een zeker verband tussen het ding en het wezen dat zich daarin en daardoor openbaart, maar daarom gaat het nog niet aan dit voorbeeld aan te halen om te

[1]) K. Th. Preuss, *Das Irrationale in der Magie*, Zsch. f. Ethnol. 70, 1938.

[2]) J. Spieth, *Die Religion der Eweer in Süd-Togo*, 1911, 114.

[3]) Indien v. d. L. op deze plaats ernst had gemaakt met wat hij zelf op p. 642 schrijft over ‚Offenbarungsträger', dan had hem dit de weg kunnen wijzen naar een juister opvatting van het geciteerde verhaal.

[4]) Spieth, *op. cit.* 114. [5]) Spieth, *op. cit.* 115.

bewijzen dat dingen een eigen leven en een eigen macht hebben, er blijkt alleen maar uit dat dingen door een god of geest tot machtige dingen gemaakt kunnen worden. Of er inderdaad zoals v. d. L. op p. 21 zegt fetisjen voorkomen „ohne dass irgendeine Anschauung von Geistern oder Göttern impliziert wäre", is voor mij op zijn minst een vraag, al durf ik het niet categorisch te ontkennen. In een aantal gevallen waarin wij over voldoend uitvoerige en diepgaande gegevens beschikken, blijkt hoe vaak onze aanduidingen van fetisjisme e.d. berusten op gezichtsbedrog en oppervlakkige kennis. Veel van wat de vluchtige beschouwer als massief mana-geloof voorkomt, blijkt bij nader onderzoek verankerd te zijn in een diepzinnige samenhang van goden, mensen en wereld, en vele van de plompe fetisjen enz. ontpoppen zich bij dieper indringen als concrete uitdrukkingsvormen, tekens en symbolen van ook nog voor ons gevoel waarlijk religieuze ervaringen en voorstellingen. Natuurlijk kunnen zulke symbolen worden misverstaan en misbruikt. Dit komt in de wereld der primitieven even goed voor als in de westerse cultuurgeschiedenis, want het is een legende te menen dat bij deze volken alles en iedereen gelijkelijk religieus zou zijn. Zonder nog het probleem aan te snijden van eventuele sceptici, staan in elk geval naast elkaar personen die hun godsdienst werkelijk beleven en anderen die er een gebruiksaanwijzing van maken. Ik mag hieraan misschien meteen toevoegen dat ook de primitieve religies creatieve persoonlijkheden op het gebied van de godsdienst kennen en dat de voorstelling van het statisch karakter der primitieve culturen zeker op het gebied van de religie niet te handhaven is. Buitendien wordt het, ongetwijfeld aanwezige, conservatisme van de religie buiten verhouding naar voren geschoven. Linton zegt geestig en met recht: „We are brought up to consider religious observances as the most conservative part of our culture. As a matter of fact the real centres of cultural conservatism are not the church but the kitchen-drawer and tool chest." [1]) Het is jammer dat v. d. L. door in par. 94 en 95 geen enkel voorbeeld van dynamiek der religies uit de primitieve sfeer te kiezen deze onjuiste mening steunt. De noordamerikaanse ‚Ghost-dance', de centraalafrikaanse hennepcultus die op sommige plaatsen zelfs met een beeldenstorm gepaard ging en de melanesische Cargo-cults zijn drie voorbeelden die direct naar voren springen. Doch terug naar het fetisjisme. Hoewel de schrijver het

---

[1]) R. Linton, *The tree of culture*, 1956, 76.

gebruik van deze term tegenover sommige oudere geleerden al wat wil beperken, zou het goed zijn de omvang ervan nog strikter te bepalen en verder meer in het algemeen te spreken van openbaring in dingen. [1]) Er zou al iets gewonnen zijn, als wij de naam fetisj voorbehielden aan één bepaalde welomschreven klasse van dingen, namelijk die beelden enz. die hun betekenis en waarde ontlenen aan de door bemiddeling van een toverpriester toegevoegde vreemde stoffen. [2]) Terloops zij opgemerkt dat ook de klassieke fetisjbeelden uit het Neder-Congo gebied, waaraan deze definitie ontleend is, niet dynamistisch van aard zijn, maar hun werking danken aan daarmee verbonden geesten. [3])

Op p. 21 noemt v. d. L. de australische tjurunga (churinga) een goed voorbeeld van een fetisj. Maar Berndt, een van de beste kenners van Australië, deelt mede dat deze voorwerpen, in elk geval in Arnhemland, van geen waarde zijn zonder de daarbij behorende gezangen. [4]) Mogen wij dan op deze voorwerpen nog wel de naam fetisj toepassen, of doen wij niet beter met Berndt te spreken van ‚sacred symbolic object', [5]) of enige andere soortgelijke aanduiding te gebruiken die vrij is van de denigrerende betekenis die nu eenmaal aan de term fetisj verbonden blijft? Men leze wat Elkin schrijft over de reactie van een groep, reeds in hoge mate geciviliseerde, Australiërs bij het vertonen van een bromhout, een voorwerp dat in betekenis met een churinga te vergelijken is, dat hij in een ander deel van dit continent had gekregen: „After passing the usual remarks that it was very nice and had good marks on it, they spontaneously broke into a sacred chant. I have never seen more reverence manifested in christian sanctuaries than was shown by those men as they called to mind all that was meant by that sacred symbol.'' [6]) Liever dan een machtig voorwerp, al is het dat ook wel, noem ik een churinga een heilig voorwerp dat zijn heiligheid ontleent aan de plaats die het inneemt in het geheel van religieuze voorstellingen en gebruiken. Buitendien moet men rekening houden met het door v. d. L. niet vermelde feit dat de churinga in principe een bromhout

---

[1]) Zie Th. P. van Baaren, *Voorstellingen van openbaring phaenomenologisch beschouwd*, diss. Utrecht 1951, 34 s. Veel van het daar in aansluiting aan v. d. L. gezegde kan ik heden niet meer onderschrijven.

[2]) Men zie voor deze opvatting J. Maes, *Fetischen of tooverbeelden uit Kongo*, 1935, 5.

[3]) Maes, *op. cit.* 7 s.

[4]) A. P. Elkin, C. and R. Berndt, *Art in Arnhemland*, 1950, 11.

[5]) Elkin etc., *op. cit.*, 13.

[6]) A. P. Elkin, *Civilized aborigines and native culture.* Oceania 6, 1935–'36, 124.

is. O. Zerries doet dit wel en zijn conclusie dat de churinga's een soort voorouderfiguren zijn is veel waarschijnlijker en komt veel beter met de werkelijke gegevens overeen. [1]) Om daarvan slechts één uit de oudere litteratuur te vermelden: volgens Strehlow komen bij de Aranda-stammen in Centraal-Australië churinga's voor die beschouwd worden als „der gemeinsame Leib des Menschen und seines Totemvorfahren, sie verbindet das Individuum mit seinem persönlichen Totemvorfahren". [2]) Bovendien dragen deze voorwerpen meestal tekens, zodat ze zelfs vergeleken kunnen worden met „a kind of pictograph or metaphorical object in wood". [3]) De churinga vormt dus een trait-d'union tussen levenden en doden, niet als een soort machtreservoir, maar eerder, als men beslist in moderne technische categorieën wil denken, als een communicatiemiddel waardoor het contact tussen beide werelden wordt onderhouden. Deze vergelijking moet men niet te letterlijk nemen, wil men niet in andere fouten vervallen. Zelfs de bekende, en ook door v. d. L. in dit verband genoemde, medicijnbundels van de noordamerikaanse Indianen kan men geen fetisjen noemen in de geaccepteerde zin van het woord. Over een van de *wachobe* geheten heilige bundels van de Osage zegt La Flesche dat het „symbolizes the earth with its myriad forms of life, the arch of the heavens within which the single stars, the constellations and the galaxy eternally move." [4]) Hier zijn wij toch ver van de plompe opvatting van een voorwerp geladen met macht als een batterij met electriciteit. Hoe zeer de schijn kan bedriegen blijkt ook heel duidelijk uit het volgende voorbeeld van Malekula (Nieuwe Hebriden). Naast vele andere objecten van religieuze en magische betekenis komt hier ook een soort heilige stenen voor: zwart van kleur, cylindervormig en aan één zijde in een punt uitlopend. Ze worden van vader op zoon overgeërfd en dienen om in de tuin begraven te worden ter bevordering van de vruchtbaarheid. Hoezeer wordt hier niet de schijn gewekt dat wij te maken hebben met een dynamistisch-fetisjistisch reservoir van magische macht: Maar men roept deze stenen aan met de aanduiding

---

[1]) O. Zerries, *Das Schwirrholz*, 1942, 222.

[2]) C. Strehlow, *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, 1907–'11, 2, 76. Bij de Bard (Dampier Schiereiland) symboliseert het bromhout de cultuurbrenger Djamar. Elkin, *Aborigines*, 137. Zie ook E. A. Worms, *Djamar, the creator*, Anthropos 45, 1950, 657.

[3]) Worms, *op. cit.*, ibid.

[4]) F. La Flesche, *The Osage tribe, the rite of vigil*, 39th. Ann. Rep. Bur. Am. Ethnol., 1917–'18, 42.

nitemes, d. w.z. als geest van een gestorvene en dit bewijst hoe eenzijdig onze eerste reactie was. [1]) Het is ook zeer de vraag in hoeverre de verering van wapenen en werktuigen altijd onder het hoofd fetisjisme behandeld mag worden. Zo hangt de heiligheid van het gereedschap van de smid samen met mythen over de oorsprong en het ontstaan van de metaalbewerking. Als v. d. L. zegt ter verklaring van het feit dat men werktuigen steeds naar het zelfde model blijft vervaardigen: ,,die geringste Abweichung könnte die Macht beeinträchtigen" (p. 28), dan bevat dit een korreltje waarheid, maar blijft geheel aan de rand van het verschijnsel. Primair en centraal is de voorstelling dat men zich in vroomheid houdt aan het eenmaal door de goden of mythische voorouders geschonken model en met het dynamisme heeft dit niets meer te maken. Plaatst men de heiligheid van deze gereedschappen in het verband waarin ze horen, dan verliest de fetisjistische verklaring alle plausibiliteit. [2]) Over een gebruik van de Bhil (India) die eerstelingen van de vruchten offeren aan de geïmporteerde metalen pijlpunten zegt Eliade: ,,Précisons qu'il ne s'agit pas de fétichisme, de l'adoration d'un objet en lui-même, en un mot de ,superstition' – mais du respect sacré à l'égard d un object *étrangc*, qui n'appartient pas à l'univers familier, qui vient d'autre part et qu'il est donc un *signe de l'au-delà*, une image approximative de la transcendance." [3]) De Uha (Oost-Afrika) vereren een heilige speer en noemen deze M'kalinga, d.w.z. zij geven aan dit wapen het m-praefix waarmee in deze talen levende wezens worden aangeduid. [4]) De Kiwai Papua's (Fly River gebied) geven aan een bijzonder goede harpoen wel een ,individual name'. [5]) In een minangkabaus verhaal is sprake van wondergoud en men geeft aan dit goud het praefix ,si' dat in deze taal een persoonsaanduiding is.[6]) De laatste drie willekeurige voorbeelden onderstrepen nog eens hoe zelden de dynamistische hypothese van toepassing is op de wereld der primitieve volken. Bijna altijd wordt de religieuze ervaring meteen in een personalistisch kader geplaatst, omdat dit de vorm

[1]) A. B. Deacon, *Malekula*, 1934, 669.

[2]) Men zie hierover in het algemeen het laatste boek van M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, 1956; of voor een uitvoerige behandeling van dit complex bij één stam M. Griaule, *Dieu d'eau*, 1948. Ook de betekenis van de regalia en soortgelijke voorwerpen wordt door het dynamisme slechts eenzijdig en oppervlakkig ,begrepen'. Er zijn nog geheel andere en veel belangrijker aspecten.

[3]) Eliade, *Forgerons*, 26.

[4]) W. B. Tripe, *The death and replacement of a divine king in Uha*, Man 39, 1939, 21.

[5]) G. Landtman, *The Kiwai Papuans of British New Guinea*, 1927, 124.

[6]) Kooyman, *Sahala*, 107.

is waarin men gewoon is te denken. Men kan niet vaak genoeg herhalen dat het dynamisme als structuur van beleven, overdenken en uitdrukken allerminst primitief mag heten. Aan de andere kant mag men uit de wijze van uitdrukken ook weer niet te ver gaande conclusies trekken, alsof men nu ook naïeverwijze deze voorwerpen geheel en al als personen beschouwde zonder enig onderscheid te zien met die wezens die voor ons alleen in aanmerking komen om als personen te worden aangeduid. Zoals Best bericht was het gewoon voor Maori's om van ongeluk of rum te spreken alsof het om personen ging: ,,but these speakers were not confusing affliction and rum with volitional beings in their own minds, whatever European hearers might think''.[1] In paragrafen als deze blijkt hoe nodig het is zich rekenschap te geven van de functie van bepaalde elementen in het geheel van het religieuze complex. Het begrip functie ontbreekt in van der Leeuws faenomenologie vrijwel geheel, en dit ontbreken leidt, gecombineerd met de opvatting van de primitieve religies als één niet te onderscheiden eenheid, tot talrijke misvattingen door op grond van oppervlakkige gelijkenis te concluderen tot gelijkheid van wezen.

De veranderde opvattingen omtrent mana brengen ook veranderingen met zich mee ten aanzien van de voorstellingen van taboe die ik ter vermijding van herhalingen hier niet nader uitwerk. Over taboe zie men nu het belangrijke, zeer scherpzinnige, zij het wel eens wat hypercritische boek van Steiner [2]) waarin o.a. wordt afgerekend met de gedachte dat overtredingen van taboegeboden nimmer door de gemeenschap bestraft zouden worden, een mening die overigens nooit had behoeven te ontstaan. De zendeling W. Ellis, om één voorbeeld aan te halen, schreef in 1826 over Hawaii: ,,The prohibitions and requisitions of the taboo were strictly enforced and every breach of them punished with death, unless the delinquent had some very powerful friends who were either priests or chiefs.'' [3]) Er ware een lijst op te stellen van soortgelijke berichten die elke generaliserende uitspraak over de bestraffing van taboe-overtredingen twijfelachtig maken: wij treffen zowel automatische vergelding aan als ook bestraffing door de gemeenschap. Waarschijnlijk zullen wij ook hier tot de conclusie moeten komen dat niet alle taboe's van religieuze aard zijn en dat wij nog vele détailstudies behoeven alvorens wij met enige zekerheid een algemene theorie

[1]) Best, *Maori*, I, 129. [2]) F. Steiner, *Taboo*, 1956. [3]) Gecit. by Steiner, *op. cit.* 48.

kunnen formuleren. Leerzaam is de situatie op Malaita (Salomons Eilanden). Als enige doodsoorzaak wordt erkend de combinatie van tovenarij èn het breken van een taboe, want magie is machteloos om iemand te schaden zolang hij beschermd wordt door de geesten van zijn voorouders. Door het breken van een taboe verspeelt hij deze bescherming. Kinderen die nog te jong zijn om zelf een taboe te breken, kunnen sterven ten gevolge van de ,zonden' van hun ouders. [1]) Niet altijd worden de taboevoorschriften even serieus genomen. Bateson vertelt, niet bij wijze van uitzondering maar als karakteristiek verhaal, van een jongen die onwetend een taboe in verband met het koppensnellen had overtreden, met het gevolg dat zijn vader zeer geschokt was. De reactie van de jonge man was: Die oude dwaas! Hoe kon ik dat nu weten? [2]) De op p. 31 door v. d. L. met instemming aangehaalde uitspraak van R. Otto over de primitieven die er geen moeilijkheid in zien ,,von einem Zorn zu reden der gar nicht jemandes Zorn war'' is een van de vele tours-de-force die zonder voldoende gronden aan de primitieven worden toegeschreven als een soort psychologische ,Indian rope-tricks'. Hier moge de waarschuwing staan die v. d. L. ons op p. 81 s. geeft: ,, ... obwohl wir über das Leben des Primitiven in seinem Urwalde wohl besser nicht zu viel phantasieren!'' Hoe weinig het dynamistisch schema bijdraagt tot een beter verstaan van de primitieve religies moge ook aan het volgende voorbeeld nog verduidelijkt worden: het door v. d. L. op p. 40 vermelde gebruik van het oprichten van steenhopen blijft geheel onverklaard. Deze hopen die vaak op eenzame plaatsen liggen kunnen toch moeilijk enige betekenis hebben als concentratie van macht. Over de betekenis van een dergelijke steenhoop op een berg van de Banks Eilanden wordt bericht: ,,Each visitor in turn takes a stone and adds it to the pile, first resting his hands on top, while his companion lays the stone on them, saying, ,,May your days in the world be many''.'' [3]) Volgens berichten van Codrington ontkenden de inboorlingen meestal dat deze steenhopen religieuze betekenis hadden. In één geval waar men het procedé met vruchten uitvoerde was de verklaring dat men op deze wijze kon zien hoe veel bezoekers het dorp wel had gehad. In andere gevallen bleek het een soort symbolische, misschien meer of minder magische handeling te zijn, een afleggen van de moeheid [4])

[1]) H. I. Hogbin, *Sorcery and administration*, Oceania 6, 1935–'36, 21.
[2]) G. Bateson, *Naven*, 1936, 139.
[3]) Fox, *Threshold*, 79. [4]) Codrington, *Melanesians*, 185 s.

Wij treffen dus binnen een geografisch beperkt gebied al verschillende verklaringen aan die geen van alle iets met het dynamisme uit te staan hebben. Men mag van de faenomenologische ,Wesensschau' die haar objecten buiten historie en filologie om direct tracht te benaderen geen ,bewijzen' vragen. Maar het minste dat men eisen kan, is toch wel dat haar resultaten een zekere evidentie blijken te bezitten wanneer men ze op de gegevens toepast.

Men doet beter met voorzichtig te zijn aan de primitieven alle gevoel voor een vaste orde in de natuur te ontzeggen, zoals de auteur op p. 43 doet. Chestertons beschouwingen over de primitieven – ook al brengt men ze gaarne een eresaluut om hun esprit – zijn geen betrouwbare gids voor deze wereld. Het spreekt vanzelf dat men hier niet van natuurwetten kan spreken in onze zin, maar er zijn te vele mythen die juist handelen over het instellen van een vaste orde in de kosmos dan dat de generaliserende uitspraak van v. d. L. gehandhaafd kan worden. [1]) Zo kennen de Odjibwa, Naskapi en andere Indianenstammen een mythe waarin verteld wordt hoe het komt dat de zon nu geregeld op en onder gaat in afwijking van de toestand in de oertijd.[2]) Deze opmerking moet men ook in gedachten houden bij par. 7 ,Die heilige Oberwelt'. Ongetwijfeld was b.v. voor het religieuze leven van de Egyptenaren de zon en vooral de zonsopgang van groot belang. Er waren zeker Egyptenaren die de zonsopgang beleefden als een nieuwe schepping, zoals wij dat in de teksten uitgedrukt vinden, maar zij zouden daarom niet minder verbaasd zijn geweest, als de zon op een ochtend eens niet was opgegaan. Men mag gerust zeggen dat ieder volk dat een op maan of zon gebaseerde kalender heeft geconcipieerd, hoe onvolmaakt die overigens in ons oog zijn mag, voldoende blijk heeft gegeven van vertrouwen op de regelmaat van het heelal. Men kan zeggen dat voor de christenen de regelmaat van de kosmos gefundeerd is in de scheppingsorde en gegarandeerd wordt door de leiding Gods. Dit geldt mutatis mutandis ook voor de primitieven, alleen leeft daar sterk de overtuiging dat de mens door het handhaven van heilige oude instellingen aan het functioneren van deze orde een belangrijk aandeel

[1]) Ik spreek hier en op andere plaatsen van generaliseren, hoewel men mij kan tegenwerpen, dat deze term op de door v. d. L. voorgestane faenomenologische methode niet van toepassing is. Ik geef dit wat de theorie betreft toe, maar houd vol dat van der Leeuws methode voor zover het de primitieven betreft, in de praktijk er bijna altijd een is van generaliseren op grond van enkele onvoldoende gegevens.

[2]) De verschillende varianten zijn samengesteld bij Müller, *Waldlandindianer*, 45 s.s.

heeft.[1]) Bij de primitieven zijn de handelingen die de kosmische orde beïnvloeden voornamelijk, zij het ook niet uitsluitend, van rituele aard. De gedachte dat het handelen der mensen kosmische repercussies kan hebben is ook in het Westen nog niet geheel uitgestorven en was in de laat-antieke tijd kennelijk nog levend en bewust getuige de wederzijdse beschuldigingen van heidenen en christenen.[2]) Dit alles doet echter geen afbreuk aan een grondgevoel van het bestaan van een kosmische orde zonder hetwelk, als ik mij even een algemene anthropologische uitspraak mag veroorloven, menselijk leven op langere termijn onmogelijk wordt. Het is niet geheel duidelijk wat v. d. L. op p. 62 verstaat onder mensen die ‚nicht mehr gänzlich primitiv' denken en die tot de gedachte zijn gekomen van een zekere parallelie tussen boven en beneden, hemel en aarde. Uit het feit dat hij geen voorbeelden uit de primitieve sfeer hierbij aanhaalt en hij dit evenmin doet in par. 57 waar hij over heilige ruimte spreekt, meen ik te moeten concluderen dat hij het bestaan van zulke voorstellingen in de wereld der primitieven niet heeft gekend of erkend. Indien deze conclusie juist is, dan is de aangehaalde uitspraak onjuist. Er bestaat integendeel een grote menigte primitieve volken die deze gedachte niet alleen kennen, maar die hem soms tot in vergaande détails hebben uitgewerkt. Men zie b.v. wat W. Müller heeft bijeengebracht over de medicijnhut van het indiaanse Midewiwin-genootschap,[3]) of men leze de werken van M. Griaule en zijn school over de Dogon en verwante stammen in de Franse Sudan. Zo schrijft G. Dieterlen over de Bambara: „Les Bambara conçoivent l'homme ... comme le principe de la nature. Il est ‚le grain du monde' et, à ce titre, le reflet de la totalité des êtres et des choses dans leur essence et dans leur situation." [4])

Wat de verhouding van mens en dier betreft in de wereld der primitieve volken kan ik met v. d. L. slechts gedeeltelijk meegaan: „ ... man and animal are not one and the same, for the union between them belongs to the mythical past which may be brought to

[1]) M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, 1957, passim.

[2]) Tertullianus in zijn Apologie, 40, verwijt de heidenen dat zij de christenen beschuldigen van alle rampen: „Si Tiberis ascendit in moenia, si Nilus non ascendit in arva, si caelum stetit, si terra movet, si fames, si lues, statim ‚Christianos ad leonem'!" Op dezelfde wijze klaagt de auteur van Asclepius 25 over kosmische rampen, wanneer de oude heidense eredienst verboden wordt. Maar Novell. Theodosii II, tit. 3, A.D. 438, worden op dezelfde wijze natuurrampen toegeschreven aan het voortbestaan van oude paganistische praktijken.

[3]) W. Müller, *Die blaue Hütte*, 1954.

[4]) G. Dieterlen, *Essai sur la religion Bambara*, 1951, 56.

life again in the sacred rites ..., or to the mythical future after death. The simple fact of the necessity of ritual to effect the union between man and animal proves that man considers himself not to be one in the sphere of his daily life." [1]) Haekel zegt: ,,Es ist wohl klar, dass die Indianer nicht an eine direkte Abstammung von den heutigen Tierarten glauben." [2]) Zo vermeldt een bericht over de Winnebago dat de leden van een bepaalde totemgroep zich niet identiek voelen met de nu levende exemplaren van hun totemdier, maar met een vertegenwoordiger daarvan in de mythische oertijd, zelf dus ook een mythisch wezen, dat als stamvader geldt van de mensen van een bepaalde totemgroep en van de daarmee verbonden dieren.[3]) Radin formuleert het duidelijk: ,,The error that has always been committed in discussions upon the nature of descent from the animal lies in confusing our concept of animal species with the term ,,animal" as used by primitive people." [4]) Nog duidelijker dan bij de Sioux ligt het verschil bij de Omaha die, hoewel zij een nauw verband leggen tussen mens en dieren, de afstamming van de mens van dieren ontkennen: ,, ... no trace has been found showing any confusion or mixture of forms; no Omaha believes that his ancestors ever were elk, or buffalo, or deer, or turtle, any more than that they were the wind, the thunder, or the sky." [5]) Dezelfde auteurs wijzen er op dat aanduidingen als ,Elk-people' enz. niet letterlijk moeten worden opgevat, maar figuurlijk.[6]) Van de Salomons Eilanden bericht Fox dat, wanneer zielen van overledenen in dieren wonen, het dieren zijn ,endowed with human understanding', [7]) dus geen gewone dieren. Wij kunnen ernst maken met wat de primitieven zeggen zonder al hun woorden letterlijk te willen nemen. Wel is het waar dat er zeer nauwe verbindingen tussen mens en dier voorkomen, maar daar hebben wij altijd te maken met de identificatie van een individueel mens en een individueel dier. Over het

---

[1]) Th. P. van Baaren, *Primitive anthropology* in *Anthropologie religieuse*, 1955.

[2]) J. Haekel, *Totemismus und Zweiklassensystem bei den Sioux-Indianer*, Anthropos 32, 1937, 500.

[3]) P. Radin, *The Winnebago tribe*, 37th. Ann. Rep. Bur. Am. Ethnol., 1915–'16, 196 s.s.

[4]) Radin, *op. cit.*, 197. H. Petri, *Kult-Totemismus in Australien*, Paideuma 5, 1950–'54, 55, schrijft: ,,Für den Eingeboren gibt es in der legendären Urzeit keine klaren Grenzen zwischen menschlicher und ausser-menschlicher Welt."

[5]) A. Fletcher and F. La Flesche, *The Omaha tribe*, 27th. Ann. Rep. Bur. Am. Ethnol., 1905–'06, 601.

[6]) Ibid.

[7]) Fox, *op. cit.*, 109.

totemisme is het laatste woord nog lang niet gesproken.[1]) Graag had men gezien dat v. d. L. de verscheidenheid binnen het totemisme beter tot zijn recht had laten komen, maar men kan tot op zekere hoogte instemmen met zijn mening dat bij het totemisme de religieuze betekenis van het dier centraal is. Het is echter niet gezegd dat deze betekenis in alle culturen gelijk is. Het is jammer dat hij zich door zijn parti pris van een primitieve godsdienst zonder goden laat verleiden tot onhoudbare en in de grond van de zaak nietszeggende uitspraken als deze dat het totemdier ,eine Art Machtreservoir des Stammes oder des Clans' zou zijn (p. 73). Bij de Iban (Borneo) komt het voor dat iemand van een overleden bloedverwant droomt. Deze verschijnt in de droom in mensengestalte, biedt hulp en bescherming aan en noemt een dier waarin hij zich zal manifesteren. In het vervolg let hij op dat dier, het wordt zijn beschermgeest (*ngarong*), vaak draagt hij iets van dat dier altijd bij zich, alle exemplaren van die diersoort zijn voor hem veilig en hij brengt aan het dier waarin de voorouder zich manifesteert offers. De eerbied voor dit dier en de daarmee verbonden taboe-voorschriften prent men aan zijn kinderen in. Op deze wijze kan een soort familietotemisme ontstaan.[2]) In delen van Australië blijkt het totemisme een onderdeel te vormen van een uitgebreid complex van riten en mythen die met elkaar een heilige oergeschiedenis van de stam en een sacrale geografie van het stamgebied vormen.[3]) Ook bij de noordamerikaanse Indianen heeft het totemdier in de regel een veel diepere betekenis. Het ,Leitmotif' van het dynamisme verhindert hem ook om voldoende oog te hebben voor de Heer der dieren in de jagerreligies, terwijl m.i. juist hier een belangrijk aanknopingspunt ligt voor het religieus begrip van het totemisme. Dat het dynamistisch begripsschema weinig bijdraagt tot het verstaan van dit verschijnsel blijkt ook uit andere complicaties, b.v. uit de verbindingen die er bestaan tussen het totemdier en een aantal andere dingen. Zo horen bij sommige noordamerikaanse Indianenstammen bison

---

[1]) Men zie b.v. Jensen, *Mythus und Kult*, 181 s.s.; J. Haekel, *Über Wesen und Ursprung des Totemismus*, Mitt. Anthrop. Ges. Wien, 1939; Id., *Der heutige Stand des Totemismusproblems*, MAGW, 1953; H. Baumann, *Afrikanische Wild- und Buschgeister*, Zschr. f. Ethnol., 70, 1938; O. Zerries, *Wild- und Buschgeister in Süd-Amerika*, 1954.

[2]) C. Hose and W. McDougall, *The pagan tribes of Borneo*, 1912, II, 90 s.s., 96 s.s., 100 s.

[3]) Zie b.v. A. P. Elkin, *Studies in Australian totemism*, Oceania 4, 1933–'34; Id., *Cult-totemism and mythology in Northern South-Australia*, Oceania 5, 1934–'35; H. Petri, *Kult-Totemismus in Australien*, Paideuma 5, 1950–'54.

en mais bij elkaar, of hert, dood, wind en windstreken.[1]) Alles bij elkaar begint langzamerhand te blijken, dat het totemisme niet uitsluitend een zaak is van mens en dier, maar vaak een religieuze samenhang van de gehele natuur impliceert.

Onze critiek op het dynamisme als primitieve structuur betekent niet dat wij terugkeren tot het animisme van Tylor. De scherpe critiek van v. d. L. daarop is in vele opzichten, zij het ook lang niet in alle, gerechtvaardigd. Wij willen dus niet de klok terugzetten, maar dit neemt niet weg dat de ervaringen opgedaan in dromen, in trances e.d. en bij de dood mij nog steeds relevant lijken voor de ,ontdekking' van de ziel, al gaat het natuurlijk veel te ver om op deze wijze, zoals Tylor het geprobeerd heeft, de gehele religie te willen verklaren. Een van de laatste onderzoekers op dit terrein schrijft: ,,Tylor's view as to the origin of the conception of the soul seems to be psychologically well-founded''.[2]) Ik kan ook niet met v. d. L. instemmen, als hij in deze zelfde paragraaf de neiging tot ,filosoferen' over ,oorzaken' aan de primitieven wil ontzeggen. Het is natuurlijk een ,filosoferen' tussen aanhalingstekens, een vorm van denken die ten nauwste samenhangt met het religieuze beleven en die zijn uitdrukking meestal vindt in beelden en symbolen. Maar, na eenmaal dit voorbehoud gemaakt te hebben, is het een van de eerste dingen die bij de studies van de primitieve religies opvallen: allereerst hoeveel denkarbeid hier achter moet liggen, en direct daarop hoeveel van dit denken zich juist concentreert op de vraag naar wat wij de oorzaken zouden noemen. De Osage beweren dat zij zich nog kunnen herinneren hoe hun voorvaderen na lang naar de oorsprong van het leven gezocht te hebben ten slotte ,,came to the thought that it issues from an invisible creative power.'' [3]) Men zou Nadel kunnen verwijten dat hij een term uit een vreemde sfeer invoert, als hij Sokó, de oppergod der Nupe (Nigeria) vergelijkt met de *causa causans* der middeleeuwse filosofie.[4]) Maar is dit zo ver gezocht, als men teksten kan aanhalen als deze: ,,A being which God did not create, neither did the world create it,'' [5]) d.w.z. er bestaat geen wezen tenzij God het heeft geschapen, en: ,,Should you do anything that is beautiful, God has caused it to be beautiful; should you do anything evil, God has caused it to be evil''.[6]) Wel kan v. d. L.

[1]) Haekel, *Totemismus*, 1939, 483 s.
[2]) Hultkrantz, *Conceptions of the soul among North American Indians*, 1953, 19.
[3]) Hultkrantz, *op. cit.*, 196 s.
[4]) S. F. Nadel, *Nupe religion*, 1954, 12. [5]) Ibid. [6]) Ibid.

hiertegen aanvoeren: „Der ‚Ursprung' der Welt ist in der Religion nie eine *causa*, am allerwenigsten eine *prima causa* ... es handelt sich bei der Schöpfung um das Überweltliche ... eine Begründung der Welt im Numinosen..." (p. 657). Dit is juist en fraai geformuleerd, maar in het verband waarin hij deze passage stelt toch niet meer dan een sierlijk theologisch woordenspel, een elegant spiegelgevecht met een denkbeeldige tegenstander. Hier worden onderscheidingen ingevoerd die met het behandelde materiaal niets meer te maken hebben. In religiosis denken de primitieven natuurlijk niet in natuurwetenschappelijke categorieën van causaliteit, evenmin als wij. Hier staat niet ‚primitieve religie' tegenover enige andere vorm van religie, maar ‚religie' tegenover ‚wetenschap'. Buitendien valt te bedenken dat voor de drie grote monotheïstische godsdiensten God wel buiten en boven de kosmos staat, maar dat dit een onderscheiding is die voor de andere religies zo niet opgaat.[1]) Bij tijd en wijle waren de primitieven ook in staat om zelfs over hun religieuze voorstellingen heel nuchter en zelfs rationalistisch causaal na te denken, naar b.v. uit het volgende bericht van Schoolcraft kan blijken: „ ‚I thought', I replied, ‚that the soul went up from the body at the time of the death to a land of happiness. How then can it remain in the body?' ‚There are two souls' replied the Indian philosopher. ‚How can this be?' I responded. ‚It is easily explained' said he. ‚You know that in dreams we pass over wide countries, and see hills and lakes and mountains, and many scenes which pass before our eyes and affect us. Yet, at the same time, our bodies do not stir; and there is a soul left with the body, else it would be dead. So, you perceive, it must be another soul that accompanies us'." [2]) Wij willen met dit alles niet beweren dat het animisme zijn oorsprong vindt in een causaliteitsbehoefte van de mens, al mogen wij deze behoefte niet onderschatten. V. d. L. heeft ongetwijfeld gelijk in de animistische houding een anthropologisch gegeven te zien en op dit punt levert hij een zeer waardevolle bijdrage tot de verheldering van dit probleem, evenals hij dit doet met zijn karakterisering van het animisme als wil en gestalte.

Bij de bespreking van de heiland wordt het dynamisme weer ten

---

[1]) Men zie hierover het werk van K. A. H. Hidding die deze tegenstelling fundamenteel acht: *Geestesstructuur en cultuur, hoofdlijnen ener faenomenologische anthropologie*, 1948; en *Mens en godsdienst*, 1954.

[2]) Hultkrantz, *op. cit.*, 52. R. Firth, *The fate of the soul*, 1955, 12, zegt: „...while the religious premises may be basically emotional the associated argument may be mainly rational. At times indeed it may be intellectualistic, even metaphysical."

onrechte naar voren geschoven. Volgens de auteur heeft het heil lange tijd geen gestalte gehad: ,,Der erste Heiland ist der Phallus'' (p. 100). Op zijn minst moet in deze zin de phallus zelf vervangen worden door de phallische god, geest, voorouder, of welk ander wezen men noemen wil. Een verhaal van de Kiwai Papua's handelt over Sóido, een mythisch wézen, wiens phallus zo groot is dat hij de vrouw Pékai, met wie hij gemeenschap heeft, doodt. Uit zijn sperma komen dan alle soorten planten en vruchten voort en ten slotte wekt hij door aanraking met zijn nu tot een normaal formaat gekrompen, phallus ook de vrouw weer tot leven. [1]) Wij vinden ook bij allerlei andere volken wezens met overmatig grote geslachtsdelen die inderdaad een zeker heilandskarakter dragen, al wil ik hier liever in navolging van Jensen het woord dema als technische term invoeren, maar het is een onbewezen petitio principii te postuleren dat deze wezens zijn voortgekomen uit een al eerder bestaande verering van de phallus als zodanig. En daarbij maakt het weinig verschil of wij dit ,eerder' als historisch opvatten, of alleen maar ,idealtypisch'. Zeker kunnen de door v. d. L. aangehaalde religieuze volksgebruiken geen bewijs leveren, omdat ze als alle folklore en volksgebruiken losgemaakt zijn uit het kader waarin ze oorspronkelijk thuis hoorden en daardoor gedenatureerd en in de regel gedevalueerd zijn. Hier wreekt zich wederom de verwaarlozing van het begrip functie. Afgezien van de vraag of de phallus werkelijk de oorsprong is van alle heilandsvoorstellingen, is het onzeker of alle door v. d. L. onder ,heiland' behandelde figuren wel een eenheid vormen. Schrijver dezes zou willen verdedigen dat minstens de ,Heilbringer', de cultuurheros van de jagervolken, en de phallische heiland, de vegetatiegod, als twee verschillende faenomenologische typen moeten worden onderscheiden, al komen natuurlijk diverse oversnijdingen voor. De op p. 103 geuite mening dat de goddelijke zoon ouder zou zijn dan de goddelijke vader laat zich niet bewijzen en is op grond van de beschikbare gegevens onwaarschijnlijk. De door v. d. L. met de heilandsfiguur nauw in verband gebrachte sacrale koning staat de laatste jaren in bijzondere mate in de belangstelling van de godsdienstwetenschap. Om ruimte te besparen mag ik misschien op dit punt verwijzen naar twee recente artikelen in dit tijdschrift [2]) waarin ook kort het standpunt van v. d. L. ter sprake komt. Voor een meer gedetailleerde

---

[1]) Landtman, *Kiwai*, 74. [2]) F. Sierksma, *Religie en politiek leiderschap in primitieve culturen*, N.T.T. 10, 1955–'56, 209 s.s.; en Th. P. van Baaren, *Het sacrale koningschap bij de primitieven*, N.T.T. 10, 1955–'56, 280 s.s.

bespreking zou liefst op zijn minst het verschijnen moeten worden afgewacht van de in uitzicht gestelde publicatie van alle op het congres te Rome in 1955 over dit onderwerp gehouden verhandelingen.

Wanneer v. d. L. op p. 134 zegt dat de dode niet is een „Seele ohne Leib, sondern eine andere Leiblichkeit", dan is dit tot op zekere hoogte ongetwijfeld waar. Men kan echter met evenveel recht het tegengestelde poneren, namelijk dat de levende niet is een ziel in een lichaam, maar een andere ‚Seelischkeit'. Wij zullen in de primitieve wereld het dilemma tussen lichaam en ziel misschien nergens als bewust probleem tegenkomen – hoewel ik daarvan niet geheel zeker ben – maar het gaat ook niet aan om, zoals v. d. L. suggereert, aan de primitieve volken de conceptie van geestelijke wezens geheel te ontzeggen. Op p. 148 zegt de schrijver dat de daemonen overal ouder zijn dan de goden. Dit zou betekenen dat wij een periode van pandaemonisme moeten aannemen waarvan wij niets weten en voor het bestaan waarvan de nog levende primitieve religies ons geen aanwijzingen geven. Dit is puur evolutionistisch gedacht. Gelukkig ontkent v. d. L. op p. 185 zelf met kracht dat het pandaemonisme ouder zou zijn dan het polytheïsme. Interessant is de polemiek van v. d. L. tegen het oermonotheïsme van P. W. Schmidt. Hoewel hij terecht deze theorie afwijst, bagatelliseert hij ten onrechte de positieve resultaten van het werk van deze onderzoeker. Hier stoten twee giganten op elkaar, theorie botst op theorie en geen van beide geleerden is bereid zijn eigen hypothese met het beschikbare materiaal in overeenstemming te brengen. Zij werken beiden met een persoonlijke bloemlezing uit de gegevens die ter beschikking staan – waarbij overigens blijkt dat v. d. L. zich wat kennis van de wereld der primitieven betreft op geen stukken na met zijn tegenstander kon meten – en interpreteren beiden het materiaal vanuit een bepaald vooraf ingenomen standpunt. Zij hebben dan ook beiden tot op zekere hoogte en geen van beiden geheel gelijk, maar zijn te zeer in hun eigen systeem gevangen om nog oog te hebben voor de feiten die daarmee in tegenspraak zijn. Om ons echter tot v. d. L. te bepalen moet gezegd worden dat het door hem gegeven résumé over enkele primitieve Hoogste Wezens aan deze materie geen recht doet en dat men de godsvoorstellingen in de primitieve religies een veel grotere plaats behoort in te ruimen dan v. d. L. toestaat.[1]) Ten slotte zij hier

[1]) Dat er voldoende andere gronden zijn om het oermonotheïsme te bestrijden kan o.a. blijken uit een verhandeling van R. Pettazoni, *The formation of monotheism*, Essays on the history of religions, 1954, 1 s.s.

opgemerkt dat de hoogst eigenaardige en belangrijke voorstellingen bij de Nuer (Sudan) over de verhouding van één goddelijke geest en een groot aantal individuele geesten, zoals die nu bekend zijn geworden, voor elke volgende discussie over polytheïsme en monotheïsme van essentieel belang zijn.[1])

De algemene neiging van v. d. L. om het ethnologisch materiaal te vereenvoudigen tot het zich in het klaargemaakte vakje voegt, blijkt ook duidelijk uit zijn behandeling van de rites de passage, zoals besnijdenis e.d., in par. 22. Het klinkt overtuigend om te zeggen dat wij hier te maken hebben met riten die „Machtzufuhr oder -Erneuerung bezwecken" (p. 213), maar als wij deze verklaring toetsen aan een aantal van zulke riten, dan blijkt hij in vele gevallen een dooddoener te zijn die tot het verstaan ervan niets bijdraagt. In een aantal gevallen hebben wij nadere gegevens over zulke riten. Zo blijkt de besnijdenis van de jongens en de daarmee corresponderende excisie van de meisjes bij de reeds eerder vermelde Dogon samen te hangen met de mythische voorstelling van een oorspronkelijke bisexualiteit van de mens die door deze operaties wordt gecorrigeerd.[2]) Daar het niet gezegd is dat de besnijdenis overal dezelfde betekenis heeft, mag men deze verklaring niet generaliserend op alle voorbeelden van dit gebruik toepassen, maar uit het gegeven voorbeeld, dat met vele te vermeerderen zou zijn, blijkt weer eens te meer hoe zeer men zich voor oppervlakkige leuzen en voortijdige generaliseringen moet hoeden. Over het vijlen der tanden en de besnijdenis bij de Ngadju-Dajak zegt Schärer voorzichtig: „Was diese beide Handlungen bedeuten wissen wir noch nicht genau. Die animistische und dynamistische Interpretation kann aber kaum aufrecht erhalten werden." [3]) De op p. 219 vermelde samenhang tussen dood en geslachtsverkeer, blijft bij v. d. L. tamelijk wel onverklaard. Indien hij gebruik had gemaakt van het werk van Jensen, dan had hij hier veel dieper door kunnen stoten en deze voorstelling in verband kunnen brengen met de daarbij behorende mythische achtergrond.[4]) Naar reeds eerder werd opgemerkt leidt verwaarlozing van de historische en culturele samenhang, ook waar het de

[1]) E. E. Evans-Pritchard, *Nuer religion*, 1956. Waarschijnlijk is deze conceptie niet tot de Nuer beperkt. Ik vermoed b.v. een soortgelijke of althans vergelijkbare opvatting op de Salomons Eilanden in verband met Agunua, en bij de Oglala Indianen in verband met Wakan Tanka, maar dit is nog niet nader onderzocht.

[2]) M. Griaule, *Dieu d'eau*, 1948, 183 s.s.

[3]) H. Schärer, *Die Gottesidee der Ngadju-Dajak in Süd-Borneo*, diss. Leiden 1946, 99.

[4]) A. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, 1947.

faenomenologie en de primitieve religies betreft, tot onjuiste interpretaties.[1]) De zaak ligt ook niet zo eenvoudig dat de dood altijd als een soort straf is gevolgd op het geslachtsverkeer. Bij nader onderzoek blijkt in vele gevallen de situatie juist andersom te liggen: in de oertijd waren de mensen onsterfelijk, de dood is in de wereld gekomen, en nu is de individuele onsterfelijkheid vervangen door een collectieve, d.w.z. de mens plant zich voort, de natuur is vruchtbaar geworden. De eerste dood wordt in deze mythen vaak als een gewelddadige dood beschreven die tot gevolg heeft dat sindsdien iedereen aan de dood is onderworpen, maar dank zij de voortplanting die in de plaats van de onsterfelijkheid is gekomen bestaat de wereld toch voort.[2]) Het is jammer dat in par. 26 door v. d. L. geen verschil wordt gemaakt tussen medicijnman en sjamaan. Het is waar dat in de litteratuur deze twee termen voortdurend door en voor elkaar gebruikt worden, maar wij hebben hier, in elk geval faenomenologisch gezien, met twee verschillende functionarissen te doen die uit elkander gehouden moeten worden, al komen oversnijdingen in de praktijk natuurlijk wel voor. Het zou de faenomenologische terminologie ten goede komen, indien men de benaming sjamaan zou voorbehouden aan die personen wier macht berust op de in extase of droom verwerkelijkte omgang met geesten enz. Daarentegen berust de macht van de medicijnman alleen op traditie en kennis, voorzover daar ook geesten bij te pas komen, ontbreekt het directe contact dat de sjamaan heeft.[3]) De op p. 258 s. behan-

---

[1]) Dit betekent niet dat ik bezwaar heb tegen de faenomenologische methode als zodanig, die ook naar mijn overtuiging een belangrijke bijdrage kan leveren tot het verstaan van vreemde religies en van de religieuze mens, maar alleen tegen een toepassing van deze methode waarbij de onderzoeker zich niet tevens rekenschap geeft van de historische en culturele samenhang van het door hem aangehaalde materiaal. Op zijn minst loopt hij zodoende het risico homologe verschijnselen voor analoog aan te zien, maar ik wil een stap verder gaan: de faenomenologische ‚Wesensschau' kan niet in het luchtledige functioneren, en hier kan ik, met volledige instemming, v. d. L. zelf aan het woord laten: „...das phänomenologische Verständnis... wird zur reinen Kunst oder zur leeren Phantastik, sobald sie sich der Kontrolle durch die philologisch-archäologische Deutung entzieht" (p. 777). Men kan toegeven dat het waarde kan hebben naar typen en structuren te zoeken die, zoals v. d. L. beklemtoont, in de historische werkelijkheid als zodanig niet behoeven voor te komen (p. 772). Dit is evident, daar iedere systematische beschouwing en beschrijving in zekere mate van de werkelijkheid moet abstraheren. Men krijgt echter bij Van der Leeuws beschouwingen over de primitieven te zeer de indruk, dat hier een subjectieve visie wordt voorgedragen die zich aan de door hem zelf geëiste controle in te hoge mate heeft onttrokken en die daardoor met de realiteit nog slechts in te geringe mate samenhang vertoont, met het gevolg dat zij voor het verstaan van deze werkelijkheid weinig of geen waarde meer heeft.

[2]) Jensen, *op. cit.*, 34 s.s. [3]) M. Eliade, *Le chamanisme*, 1951, 17 s.s.

delde gebruiken worden te eenzijdig verklaard met de voorstelling van de heiligheid van het vrouwelijke leven. Wij missen hier elke verwijzing naar de betekenis van de bisexualiteit die de grondslag vormt van een grote menigte riten en voorstellingen, zoals onlangs door H. Baumann met een overvloed van materiaal is aangetoond.[1])

Een uitspraak van v. d. L. op p. 284 geeft weer aanleiding tot een meer algemene vraag. De auteur zegt: ,,Sowohl die Nervosität des Jünglings vor dem Mädchen, wie seine schwärmerische Verehrung, sowohl die Koketterie, mit deren Hilfe das Weib sich wehrt und zugleich anzieht, als die gründliche Missachtung, die die Geschlechter einander entgegenbringen. ist in letzter Instanz religiös begründet.'' Men behoeft niet veel van dierpsychologie of eenvoudig van het gedrag van dieren af te weten om te beseffen dat wij, met uitzondering van de dweperij, hier te maken hebben met gegevens in de menselijke psyche waarvan wij de aanleg al in de dieren kunnen herkennen. Wij hebben geen enkele reden om bij de mens te spreken van een religieuze fundering van deze gevoelens. Heel iets anders is het dat de mens deze gevoelens religieus heeft geïnterpreteerd en de uitingen daarvan in dezelfde sfeer heeft gestileerd. In een begrijpelijke en loffelijke reactie op een wetenschap die alle religie secundair maakte en voor de eigen aard en het goed recht van dit aspect van de mens geen oog had, wordt nu het tegenovergestelde ad absurdum doorgevoerd. Men mag wel zeggen dat er niets is wat niet ooit of ergens door een grotere of kleinere groep religieus is opgevat en geïnterpreteerd, maar van daar naar de bewering dat die dingen in laatste instantie religieus zijn gefundeerd, is een onbedachtzame stap die ons van de wal in de sloot brengt. Er zijn meer punten waarvoor het zo langzamerhand tijd wordt om zich weer eens critisch af te vragen in hoeverre wij met religieuze verschijnselen te maken hebben. Men moet, dunkt mij, overal zo veel mogelijk trachten te onderscheiden tussen minstens drie kringen: 1. de verschijnselen die in oorsprong en wezen religieus van aard zijn; 2. de kring van verschijnselen daaromheen die in directe aanraking met het heilige zelve ook geheiligd worden; 3. de grote kring daaromheen van dingen die op grond van theoretische en systematische overwegingen met de religieuze ervaring in verband worden gebracht en in overeenstemming daarmee worden uitgelegd. Zo moet men m.i., om een concreet voorbeeld te geven, bij het totemisme duidelijk

[1]) H. Baumann, *Das doppelte Geschlecht*, 1955.

onderscheid maken tussen de religieuze ervaring waarin het dier, of enig ander onderdeel van de natuur, als een directe openbaring van het heilige beleefd wordt, de daarbij direct aansluitende gebruiken, zoals het verbod het totemdier te eten of te doden, en ten slotte het totemisme als sociaal systeem. Een dergelijke onderscheiding in drie kringen gecombineerd met een toepassing van het door Frobenius ingevoerde onderscheid tussen ‚Ausdruck' en ‚Anwendung' zou ons begrip van de primitieve religies dat nu vaak vertroebeld wordt door een op één niveau combineren van verschijnselen die in geheel verschillende lagen thuis horen zeer kunnen verhelderen. Wij hebben in de eerste plaats behoefte aan een veel genuanceerder beschouwing van de ‚primitieve religie'.

De conceptie van de ziel bij de primitieven blijft een van de moeilijkste capita van de faenomenologie. De door v. d. L. verdedigde opvatting van de ‚Ganzheitsseele' staat in tegenspraak met de opvatting van anderen die in de eerste plaats een principieel dualisme in de zielsopvatting willen vinden.[1]) In verband met de bij primitieve volken, naar het schijnt, toch meer dan bij ons voorkomende verschijnselen van depersonalisatie en dissociatie van persoonlijkheid zou men kunnen overhellen tot de mening dat op dit punt het pluralisme een grotere kans heeft om als primitief te mogen worden beschouwd dan het monisme. De uiteenzettingen van v. d. L. over de ziel worden weer te veel door zijn overschatting van het dynamisme gekleurd. Zo is het een onjuiste formulering om te zeggen: „Macht und Stoff sind im primitiven Gedankenbereich nicht verschiedene Begriffe" (p. 312). Hoogstens kan men zeggen dat macht zich alleen in stof manifesteert, maar ook dan blijft dit wat de wereld der primitieven betreft hoofdzakelijk een jongleren met denkbeeldige ballen. Voor de primitieven geldt eerder dat iedere ‚Mächtigkeit' een ‚Seelenwesen' is dan het omgekeerde zoals door v. d. L. wordt beweerd (p. 312), al zou ook dit een formulering zijn die ik niet zou kiezen. Op p. 313 spreekt de auteur van ‚stofflich gedachte Mächtigkeit'; dit is weer een ongelukkige formulering: macht is geen stof (behalve misschien in misverstane natuurwetenschap), maar men kan wel zeggen dat macht zich manifesteert in, alleen kenbaar is in stof. Dit is geheel iets anders! Op p. 314 spreekt de auteur over adem als macht. Dit is te beperkt, men mag spreken over adem als leven, maar leven is veel meer dan alleen ‚Mächtigkeit'. Koppensnellen en

---

[1]) Zie hiervoor in het algemeen het geciteerde boek van Hultkrantz.

kannibalisme zijn verschijnselen die men met een dynamistisch begrippenschema slechts gedeeltelijk kan verstaan. Voor het bewijs van deze stelling kan naar het werk van Jensen verwezen worden. De opmerking van de schrijver op p. 318 dat primitieven geen verschil tussen leven en levenloos zouden opmerken is van alle grond ontbloot en berust op een fundamenteel misverstand van de onderhavige materie. De onjuistheid kan reeds blijken uit de structuur van primitieve talen. Zo onderscheiden de Algonkin twee groepen nomina ‚animate' en ‚inanimate'.[1]) Het is waar dat dit verschil niet geheel klopt met onze natuurlijke historie, daar kleine dieren tot de tweede en enkele planten tot de eerste groep gerekend worden, maar dit doet aan het principe van het gemaakte verschil niets af. Uit het feit dat wij in het Nederlands van voortplanting spreken mag men ook niet concluderen dat wij geen verschil opmerken tussen planten en dieren. Ten aanzien der primitieve volken worden dergelijke conclusies echter herhaaldelijk getrokken. Het misverstand berust hierop dat geesten enz. zich zowel in de organische als in de anorganische natuur kunnen manifesteren. Een mens kan paardrijden of autorijden, maar dit betekent niet dat de voetganger die hem tegemoet komt geen verschil ziet tussen een paard en een auto. Wanneer de Uha in het reeds vermelde voorbeeld aan een speer de naam geven van een levend wezen, dan betekent dit niet dat zij alle speren als zodanig beschouwen en geen verschil kennen tussen een wapen en een levend wezen; zij geven integendeel daardoor aan dat deze speer een uitzondering vormt op alle andere speren. Het is ook niet vol te houden dat de primitieven geen verschil zouden maken tussen lichaam en ziel. Bij de behandeling van de meerdere zielen had gewezen moeten worden op de betekenis van de rol die hier gespeeld wordt door heilige getallen als vier en zeven die hier invloed kunnen uitoefenen (p. 321). Men mag bij meerdere zielen misschien wel niet spreken van delen van de mens, maar op zijn minst toch wel vaak van aspecten of mogelijkheden. Er zit trouwens van tijd tot tijd een behoorlijke dosis van rationalisme in de primitieve speculaties over de ziel. Het is romantiek om te willen ontkennen dat deze wereld daarvan vrij is. Dat de dodenziel een bijzonder geval

[1]) F. Boas, *Handbook of American Indian languages*, I, 1911, 36; als voorbeeld van hoe dit verschil in de taal functioneert zie men b.v. 802 s.s. Melanesische talen hebben een artikel om aan te geven of men een ding als ding bedoelt, en twee andere lidwoorden, wanneer men dat voorwerp mannelijk of vrouwelijk personifieert, A. Capell, *The structure of oceanic languages*, Oceania, 3, 1932–'33, 423.

zou zijn van de ,external soul' (p. 335) en dat de zielsverhuizing niets zou zijn dan ,,eine extreme Konsequenz der Bewegungsfreiheit der Seele'' (p. 338) zijn twee uitspraken die m. i. uiterst aanvechtbaar zijn. Om de lengte van dit artikel te beperken zie ik af van een bespreking van het offer en verwijs daarvoor naar een komende publicatie.[1])

Wij moeten bij de gemaskerde dansen en andere soortgelijke ceremoniën duidelijk onderscheid maken tussen de gevallen waarbij de goden, voorouders enz. zich tijdelijk in de mens incarneren – sprekende voorbeelden van deze opvatting biedt o.a. de westindische Voodoo [2]) – en die andere gevallen waarbij de geesten alleen maar worden uitgebeeld. Alleen in het eerste geval kan men met v. d. L. zeggen dat zij de geesten *zijn*. In het tweede geval zijn er verschillende variaties mogelijk. Zo kan de maskerdrager geheel achter de vermomming wegvallen: het masker en het daarbij behorende maskerkleed zijn de goddelijke voorouder, de mens die het draagt weinig meer dan een stuk mekaniek. Deze indruk zou men althans bij de Dan (West-Afrika) kunnen krijgen. [3]) In het tweede geval kan ook de maskerade bij handhaving van het religieuze aspect een sterk sociale functie krijgen, zoals dit rondom de Golf van Papua bij bepaalde feesten voorkomt waar de vrouwen en kinderen, die hun als geest verklede echtgenoot of vader best herkennen, bij deze gelegenheid critiek en klachten mogen uiten en wensen mogen doen die ze de rest van het jaar moeten opsparen. Zij mogen dit straffeloos doen, omdat zij volgens de gewijde fictie niet hun man of vader aanspreken, maar die of die geest.[4])

Het zijn passages als die over de mythe (p. 468–472) waarin v. d. L. in al zijn grootheid naar voren treedt en die ons des te dieper doen betreuren dat de auteur aan andere aspecten van de primitieve religies niet dezelfde aandacht heeft geschonken. Welk een rijkdom aan inzicht wij hadden kunnen verwachten, indien hij dit gedaan had, blijkt uit deze bladzijden overtuigend. Zou het niet meer in overeenstemming zijn geweest met de teneur van deze uiteenzettingen, indien v. d. L. op p. 482 van mythische i.p.v. magische antecedentie had gesproken? Bij de bespreking van de schuld-

---

[1]) Th. P. van Baaren, *De geofferde god.* In voorbereiding.

[2]) Zie b.v. M. Deren, *Divine horsemen, the living gods of Haiti*, 1953; en M. Rigaud, *La tradition voudoo et le voudoo Haïtien*, 1953 (geschreven door een voodoo-gelovige).

[3]) Gerbrands, *op. cit.*, 73.

[4]) A. R. Humpries, *The Gulf Division Ehalo dance*, Man 31, 1931, no. 165.

belijdenis op p. 504 staat het dynamisme weer te veel aan v. d. L. in de weg. Dit verhindert hem om zedelijk besef in andere vormen dan de ons gangbare als zodanig te herkennen en leidt tot overhaaste negatieve uitspraken die buitendien geschaad worden, doordat hij de praktijk van primitieve religies vergelijkt met een hem als reformatorisch christen voor ogen staand ideaal van zedelijk besef. Op p. 510–512 verdient v. d. L. weer alle bewondering voor zijn uiteenzetting over de betekenis van het symbool, die helaas wederom in zijn beschouwingen over primitieve religies weinig blijkt door te werken. Dit geldt in beide opzichten ook van zijn beschouwingen over primitieve mentaliteit en de theorieën van Lévy-Bruhl (p. 614–617 bovenaan). De beschouwingswijze van de franse geleerde zoals deze door v. d. L. wordt gemodificeerd biedt ook nu nog veel waardevols. Dit geldt echter niet van de vele verder gaande consequenties die ook door v. d. L. uit deze theorie getrokken worden. Het is onjuist om de magische houding met het dynamisme te willen verbinden tegenover het ‚mythisch-gestaltende Verhalten' (p. 617), zoals overigens door v. d. L. op p. 5 al betoogd is. Ten aanzien van vergelijkingen van kinderen en geesteszieken met primitieven moeten wij de grootste voorzichtigheid betrachten. Reeds eerder heb ik bezwaren geformuleerd tegen een opvatting van magie zoals die ook bij v. d. L. te vinden is (p. 617 s.s.). Ter ruimtebesparing moge ik daarnaar verwijzen.[1])

De plaatsruimte verbiedt mij ook om dit uit de aard van de zaak, nogal brokkelig en onvolledig artikel een meer synthetisch slot te geven waarin ik een andere visie op de wereld der primitieven in samenhang had kunnen ontvouwen. De ‚grote faeno' van v. d. L. mag beschouwd worden als een der meesterwerken uit de eerste eeuw van de godsdienstwetenschap; dit boek is onbetwistbaar het bewonderenswaardig resultaat van een grootse visie en een omvangrijke kennis. Het in dit werk getekende beeld van de ‚primitieve religie' heeft echter te weinig aanrakingspunten met de realiteit, zoals de culturele anthropologie ons die leert kennen. Indien men prijs stelt op een positieve correlatie tussen de resultaten der faenomenologische methode en die der historisch-filologische wetenschappen dan kan men op grond van de huidige kennis het door van der Leeuw geschilderde beeld niet meer aanvaarden.

---

[1]) Th. P. van Baaren, *Geruststellingsriten*, een bijdrage tot de critiek over de gangbare opvattingen over magie, 1952, 4. Zie later ook het nog in voorbereiding zijnde, '*Wij mensen*'.

WENSELIJKHEDEN VOOR DE STUDIE VAN HET RÉVEIL [1])

DOOR

M. ELISABETH KLUIT

Amsterdam

Lange tijd is de geschiedenis van het Réveil in zekere zin familiebezit geweest. Wie denkt aan de eerste jaren van het Réveil-Archief met de tentoonstellingen vol familieportretten, begrijpt dit. Op zo'n tentoonstelling liepen vele directe nazaten rond en het duurde niet lang of een ieder stelde zich op bij het portret, waarbij hij hoorde. Hij of zij, die kon bogen op een gelijkenis in neus, mond of ogen met zijn grootouders, overgrootouders, oom of tante, was gelukkig en nog veel gelukkiger als een ander die gelijkenis in enthousiaste bewoordingen uitsprak. Men voelde zich dan met recht „issu du Réveil".

Voorbij is de tijd dat men op visite bij een oude Haagse dame van zeer goeden huize kon horen, hoe ook zij die buitengewone voorlezingen van Da Costa had bijgewoond. „Maar"... en het hoge woord kwam eruit, „ziet U ik was nog erg jong... en ik vond de lezingen erg lang, ja vervelend en de man was ook lelijk!" Voorbij zijn de tijden, waarin men bij mondelinge overlevering hoorde van de vele gesprekken Zondagsmorgens gevoerd op het Walepleintje te Amsterdam. Voorbij de gefluisterde verhalen over de wonderlijke bekering van Gerrit de Clercq op zijn sterfbed. Een bekering tot het geloof van zijn vader, waarvan de naaste vrijzinnig geworden familieleden niet zo heel erg veel wilden weten, de gegevens hierover moesten een gesloten bezit blijven. Voorbij de tijd van een genoegelijke, een klein beetje spottende vertelling van een catechisant van Ds. Hasebroek, die in woord en gebaar het geluk van zijn leraar beschreef. Gelukkig omdat hij een moedig krijgsman was geweest in de Tiendaagse veldtocht, een lieve vrouw had en een dichter bij Gods genade was.

De romantiek over het Réveil is aan het verdwijnen of verdwenen en dit is een geluk. Eerst als reëele mensen en onderzoekers zullen wij de romantiek van het Réveil kunnen begrijpen en de waarde

---

[1]) Lezing gehouden voor het Kerkhistorisch Gezelschap, 7 jan. 1957 te Amsterdam.

ervan peilen. Al zullen wij blijven stuiten op geheimen, die wij niet kunnen ontsluieren.

Dr. Jaap Meijer publiceerde in 1954 zijn weerlegging van de critiek van Prof. W. J. H. Caron [1]) op zijn dissertatie, onder de titel: ,,Martelgang of Cirkelgang, Isaac da Costa als Joods Romanticus''.[2]) Dit boekje was tevens een vervolg op zijn proefschrift: ,,Isaac da Costa's weg naar het Christendom. Bijdrage tot de geschiedenis der Joodsche problematiek in Nederland''.[3]) Dr. Meijer schrijft naar aanleiding van Da Costa's bekering: ,,Het ,gevecht om de bekeerling' dient met legale wetenschappelijke methoden te worden gevoerd.'' [4]) ,, ...ons beheerst de vraag waarom Isaac – al dan niet onder Bilderdijks invloed – Christen is geworden. Een moeilijke vraag, die tot in haar diepste wezen van uitsluitend psychologische orde is. Wat heeft het voor zin hier te vluchten in de ondoordringbare nevels van geheimen? Gegeven het feit, dat wij te doen hebben met een Sefardisch romanticus. Gevraagd, waarom deze Christen wordt. Daartussen een fase van onbevredigdheid. Wij hebben deze kwestie eerder blootgelegd (met name in de bovengenoemde dissertatie) en volstaan met te zeggen dat het Sefardische Jodendom van Amsterdam deze onpractische, radicale idealist niet gebruiken kon. Isaacs geschiedbewustzijn stuitte af op wanbegrip, zijn dichterschap werd niet verstaan, zijn strijd tegen de emancipatie gevaarlijk geacht! Eerst nu – en niet eerder – realiseert hij zich, dat dezelfde Bilderdijk, die hem de weg naar de Romantiek had gewezen, voor hem nog een andere weg in petto had! Het is voor een historicus moeilijk een bepaalde geestesgesteldheid op één vast punt in de roos te treffen. Maar men zou ons onrecht doen, indien men onze bewijsvoering zo maar zou willen afdoen met ,constructie'''. Hierna volgt een aanhaling uit G. Simmel: ,,Die Probleme der Geschichtsphilosophie'' over ,,den zusammenfassenden Namen''. Waarop Meijer voortgaat: ,,Welnu ,der Zusammenfassende Name' is in ons geval het Jodendom. Daarvan moet men uitgaan. Het ware toch een volmaakt ondenkbare zaak, dat een Joods romanticus, die een gevoelsbodem voor zijn idealen zou hebben bij zijn broeders, deze plotseling zou hebben verlaten. Hier heeft ,Joods' iets plaats gevonden''. Na een brede uiteenzetting, wàt Da Costa begeerde te winnen met zijn doop, te weten, in de eerste plaats: een rol blijven spelen als Sefardisch romanticus in de school van Bilderdijk, en in

[1]) *Nieuwe Taalgids*, jg. 44. [2]) Paramaribo 5715, 1954. [3]) Amsterdam, 1941.
[4]) J. Meijer, *Martelgang*, blz. 47.

de tweede plaats: in staat zijn om de profetenmantel van Bilderdijk over te nemen, komt Meijer op de vele bezwaren, op de zielestrijd van Da Costa over de doop. Tenslotte verklaart hij: „Een oer-Christendom werd geschapen, dat direct historisch aansloot bij het Jodendom. Één aspect ervan heeft de dichter nooit losgelaten. Het ongeduldig wachten op de Verlossing. De haastige komst van de Messias is reeds vroeg een blijvend motief in zijn gedichten en preken. ‚Kom Heere, ja kom haastelijk'. Wanneer er iemand onder de Joden leefde, die niet kon wachten, was hij het. Alleen de komst van de Verlosser immers kon hem vrij maken van zijn ondraaglijke problematiek. Het Joodse volk als zodanig had ondanks alles niet zo'n haast, maar wel zijn zoon Isaac, die het collectieve bewustzijn van zijn groep had verruild voor een persoonlijke visie op het nationale verlossings-element. Zeker – naar diepste intentie was hier in zuiverheid beproefd en geleden – maar er wordt nu eenmaal niet op de bazuin geblazen voor uitzonderingsgevallen." [1])

Mag ik na dit lange, te lange citaat uit Meijers strijdschrift U nog even lastig vallen met enkele citaten uit Da Costa's gedichten. Eerst uit 1821, dus van Da Costa als crypto-christen, uit zijn gedicht „Israël":

„Verlosser! Vader! O! zie neder!
ontferm U onzer! schenk genâ!
Geef Isrel aan zich-zelven weder,
of, dat zijn droeve naam verga!
Neen, neen! de wenteling der eeuwen
verzwolg niet onze hoop op U!
Wij zijn het volk nog der Hebreeuwen,
Gij der Hebreeuwen God – ook nu!

Ja! Uw Messias gaat verschijnen,
en onze boeien zijn geslaakt!
Uws gramschaps nevels gaan verdwijnen,
de dag van onze glorie naakt!
Van achter de aardsche jammerwolken
Verrijst een Goddelijke gloed!
Juich, Israël! en jubelt, volken!
uw' Vorst, uw' Redder te gemoet!

---

[1]) Vgl. J. Meijer, *Martelgang*, blz. 51–56.

De tijden naadren van Verlichting,
de tijden naadren van herstel!
Die van de blijde Godsrijkstichting,
die van de nederlaag der hel!
Het vonnis wordt weldra geslagen,
wie heerlijk zijn moet, wie veracht;
de philosophen dezer dagen,
Of Jacobs lijdend nageslacht!" [1])

En uit 1826 als Christen in het „God met ons":

„Hemelsch Sion! Gij verschijnt!
't Aardsch Jerusalem verdwijnt!
Vliedt, ondankbre Joden!
tot ge u nederbuigt voor Hem,
Wiens door u miskende stem
Opwekt uit de dooden!" [2])

Uit het bekende „Vijf en twintig jaren, een lied in 1840" citeer ik:

„Hij komt, naar wien Gods schepslen smachten,
wie 's werelds eeuwen tweemaal wachtten,
wien de Aard reeds eenmaal heeft gebaard!
Het Lam, wiens bloed hier heeft gevloten,
de Leeuw, uit Isaï gesproten,
de Man der smart, de God der aard!" [3])

In 1848 in het gedicht „Uit Palestina" lezen wij:

„Zij hebben, zegge Isrel, van ouds mij gekweld,
benaauwd van der jeugd aan, geploegd als een veld.
Toch hebben zij tegen mij niet overmocht.
Maar rouw blijft mijn deel en mijn leed onbezocht.

Neen, antwoordt het Godswoord, dat nimmer vergaat
niet altijd blijft Isrel der volkeren smaad.
Voor hem bad zijn Koning aan 't smadelijk kruis.
Haast komt de Verlosser tot Israëls huis" [4])

---

[1]) Vgl. J. P. Hasebroek, *Da Costa's Kompleete Dichtwerken*, 7e dr., Leiden z.j., dl. II, blz. 74 en 75.

[2]) Als boven, blz. 142. [3]) Als boven, blz. 226. [4]) *Kompl. Dichtw.*, dl. III, blz. 50.

Tot besluit volgen hier nog twee coupletten van het gedicht „Heimwee" uit 1855:

„Kent gij het land, waar hoog de ceder wies?
een adem Gods door 't moerbeiboomdal blies?
van 't eêlste bloed de bruine druiftros zwol?
de olijftak glom, van malsche koornen vol!
Kent gij dat land? daarheen, daarheen,
o leidsman mijner vaadren! voer mijn schreên!

Kent Gij het volk? Zijn dooden leven weêr!
Zijn stammen gaan weêr opwaart, God ter eer
Zijn oog aanschouwt wienst hart zijn misdrijf brak.
Vergeving stroomt uit d'ader, dien 't doorstak.
Daarheen, o aard, den blik! daarheen
Uw heil vangt aan bij 't einde zijner weên!" [1])

Dr. Meijer doorzocht, ontleedde met, volgens eigen zeggen, zeer scherpe historische messen, psychologisch en cultuurhistorisch Da Costa's bekering. Maar één ding heeft hij niet geweten, niet begrepen, niet willen begrijpen: dat het „Kom Heere, kom haastiglijk" de roep was naar de Gekruisigde en om het te zeggen met de slotwoorden van de Openbaring van Johannes in de Statenvertaling: „Die deze dingen getuigt, zegt: Ja, ik kom haastiglijk. Amen. Ja kom, Heere Jezus!"

Het geheim van Da Costa's bekering tot de Gekruisigde, wie kan dat inderdaad ontsluieren? Geen Christen en geen Jood, want wij raken hier aan een geheim Gods.

God heeft met ieder mens Zijn geheim. In de bekering wordt een gedeelte van dat geheim zichtbaar, daaraan moeten wij genoeg hebben. Wij moeten kunnen aanvaarden, dat hoeveel brieven en documenten er bewaard zijn, zij nooit alles vertellen. Er moet in ons de eerbied blijven, die ons terughoudt van psychologisch te willen analyseren datgene wat Gods geheim is. De menselijke zijde kunnen wij benaderen en bezien, maar er zal een gordijn, een scherm vallen en het allereigenlijkste onttrekt zich aan onze speurende ogen en geestelijke tastvingers. Wie denkt het gordijn te kunnen wegtrekken, komt onvermijdelijk met foute conclusies en schept nieuwe legendes.

Terecht merkt Dr. Meijer op, dat tot 1941 het jaar zijner disser-

[1]) Vgl. *Kompl. Dichtw.*, dl. III, blz. 159 en 160.

tatie, de legende heerste van Da Costa's ongelukkige jeugd, die hij inderdaad op zeer gelukkige wijze ontzenuwde in zijn proefschrift. Maar ik meen te mogen opmerken dat hij bezig is door zijn ,,repliek" een nieuwe legende het leven te geven, nl. die van de uitgestoten, verscheurde mens Da Costa. Lees zijn slot: ,,Wellicht dacht Da Costa dan aan de verbanning der Joden uit Spanje... Misschien droomde hij wel te staan op de Theba in de lege Snoge. Galmende tegen haar hoge pilaren op. Wat al niet werkte in zijn bloed! Zou hij nu eindelijk de verlossing mogen preken van zijn stam en – als eens voorspeld – rouw omzetten in vreugde, vasten in feestvermaak? Dan werd hij wakker, of bleef hij dromen? Altijd." [1])

Hier heeft merkwaardigerwijs psychologische, historische realiteitszin een nieuwe romantiek gebaard.

Ik behoef niet te vertellen, hoe de tot Christen bekeerde Da Costa nog geen jaar na zijn doop de ,,Bezwaren tegen den Geest der Eeuw" de wereld inslingerde. Wel zou ik willen overwegen of Dr. J. C. Rullmann gelijk had, toen hij in zijn inleiding op een nieuwe uitgave der ,,Bezwaren" in 1923 schreef: ,,Inderdaad, zijn geschrift is geweest de geboortekreet van het Nederlandsche Réveil." [2])

Da Costa's vlugschrift is in de eerste plaats een strijdschrift tegen de aanvallen van de verlichte, liberale en tegelijk conservatieve pers op de school van de Dompers, waarvan hij het leeuwendeel had mogen incasseren. Denk aan de uitspraak in de ,,Arnhemsche Courant" over de wenselijkheid om in het gebied van Apollo de waren uit de domperfabriek (vul in: te weten de gedichten van Isaac da Costa) als contrabande te doen beschouwen. De jonge bekeerling voelde zich uitgedaagd en nam de handschoen op voor zijn meester, zijn medeleerlingen en zichzelf. Hij deed dit als bewust christelijk Nederlander, die zijn erfgoed moest verdedigen. Da Costa toonde reeds dadelijk dat hij een zuiver Calvinistisch standpunt innam, schrijvende: ,,Welaan dan! ik keere mij in de eerste plaats tot U Belijders van de ouderwetsche, maar gezegende Christelijke Hervormde Leer, in Holland ten allen tijde zoo wonderdadig gehandhaafd en bewaard! Gij kunt toch niet denken, dat Uw geloof aan Gods onbepaalde en vrijmachtige Voorbestemming in de Uitverkiezing der begenadigden door Jezus Christus, niet zoude worden gerangschikt in onze dagen onder die bijgeloovige begrippen, welke de Wijsgeeren

---

[1]) J. Meijer, *Martelgang*, blz. 113.

[2]) J. C. Rullmann, *Isaäc da Costa's Bezwaren tegen den Geest der Eeuw na honderd jaren opnieuw uitgegeven*, Amsterdam 1923, blz. XX.

beschouwen als strijdig met het Wezen van dien God, Wiens Heiligheid, Rechtvaardigheid, en Genade zij naar de hunne beoordeelen, en naar den afgod afmeten, dien zij in de plaats van Jehovah en Jezus willen doen treden." [1]) Zijn hoofdstukje ,,Constitutie" besluit Da Costa met: ,,Maar wij Nederlanders! laten wij, wier erfgrond de Heere zoo zichtbaar, van de eerste dagen der Hervorming af, heeft begenadigd, laten wij dankbaar zijn, laten wij wijzer zijn! Onze vrijheid zij de Evangelische, niet de filosofische! Eerbiedigen en beminnen wij onzen Vorst, niet als of zijn macht van ons, maar omdat zij van den Hemel is! Aan de Constitutie, die hij ons heeft gegeven, zijn wij als aan een van den Souverein uitgegaan Reglement van regering, gehoorzaamheid verschuldigd. Doch wachten wij ons haar te beschouwen als een verdrag, dat beide partijen verbindt en wederzijds aan elkander verandwoordlijk maakt. Dit ware een oorlogsverklaring tegen den God, van wien alléén alle Machten zijn! Ik mag het niet zwijgen, maar houde mij verplicht het met mond en pen, waar het pas geeft te verkondigen. De Koning is aan den eed, door hem op de Constitutie gedaan, niet gehouden, zoodra hij oordeelt (en over dit oordeel is hij voor zijn geweten alleen aanspraaklijk) dat de intrekking derzelve, het zij geheel of ten deele, gevorderd wordt ter handhaving van zijn gezag als Vader, van zijne waardigheid als Vorst, van zijne verplichting als Stedehouder Gods in de wereldlijke bestiering van zijne volken, en van zijne betrekking als Christen Koning, die de Hervormde Geloofsbelijdenis, gelijk zijne Voorzaten, geroepen is aan te kleven en te beschermen!" [2])

Da Costa's geschrift was extreem Calvinistisch en contra-revolutionair. Vóór ik mij afvraag of dit jeugd-schrift, want dat was het, werkelijk als de geboortekreet van het Nederlandse Réveil kan worden beschouwd – in ieder geval werkte het als een réveille, een wekker in ons dierbaar verlicht vaderland – wil ik wijzen op een Geneefse parallel. Ik doel op het bekende boekje van de zesentwintigjarige Henri Louis Empaytaz, theologisch student uit Genève, maar vertoevende in het buitenland als secretaris van Madame de Krüdener, nadat hem in Genève de preekstoelen ontzegd waren.

In 1816 verschijnt van Empaytaz te Baden: ,,Considérations sur la Divinité de Jésus-Christ, adressées à Messieurs les Étudiants de l'Auditoire de Théologie de l'Église de Genève".

Een en ander maal was de ,,vénérable Compagnie des Pasteurs de

[1]) Da Costa, *Bezwaren*, blz. 2.
[2]) Als boven, blz. 35.

Genève" beschuldigd of geprezen omdat zij niet langer meer het dogma van de goddelijkheid van Jezus Christus scheen te belijden. Reeds d'Alembert in de Encyclopaedie had in het artikel over Genève hiervan melding gemaakt. Een afdoende weerlegging van deze beschuldiging, van deze bewering was van de kant der Compagnie niet verschenen. Geen belijdenis was de wereld ingezonden. Het was Empaytaz, die met zijn boekje gericht aan de theologische studenten, in deze leemte wilde voorzien. Hij begon met na te gaan of la Divinité de Jésus-Christ inderdaad nog werd beleden. Hij stelde een uitgebreid onderzoek in. Hij zocht in de Catechismus van 1814, maar vond daar: ,,silence absolu". In het verdere onderricht dat de predikanten gaven, heerste al evenzeer een ,,silence absolu" over dit grote dogma en in de liturgie was het niet beter. In de verhandelingen der H.H. Professoren van de Theologische faculteit was al evenmin iets te bekennen. Empaytaz lichtte dit manco toe met: ,,Vous savez tous Messieurs que l'on trouve plutôt les noms de Platon et de Socrate que le nom de Jésus-Christ." [1]) In de 197 preken, gepreekt in bijna een halve eeuw, die Empaytaz voor zijn doel onderzocht, constateerde hij een ,,silence prèsque absolu". Hij nam ook de Geneefse Bijbelvertaling van 1805, uitgegeven door de Compagnie des Pasteurs, onder de loupe en constateerde: ,,Plusieurs des passages relatifs à la Divinité de Jésus-Christ ont été altérés et présentent un sens tout différent de celui qu'offrent les traductions antérieures ainsi que les Bibles à l'usage des autres Églises réformées." [2]) Hij richtte zijn oog op de théologische ,,thèses" verdedigd onder leiding der hoogleraren van de faculteit, maar ook hier was niets te vinden over de Divinité de Jésus-Christ, want wat waren de onderwerpen, die verdedigd werden? Zie de titels: ,,Sur le jeu; Sur le lux; Sur la sobriété; Sur la correction fraternelle; Sur l'amour de la patrie; Sur la nécessité de la retraite pour un prédicateur; Contre la vengeance; Contre le mensonge; Contre la médisance; Contre les railleries, etc." [3])

Na dit onderzoek naar hetgeen nog leefde van dit dogma in de kerk zijner dagen, toetste Empaytaz de leerstelling van de goddelijkheid van Jezus Christus aan de Heilige Schrift, aan de leer van de kerk van Genève uit het begin der 18e eeuw en aan de geloofsleer van de godsdienstige gemeenschappen uit de begintijd der Hervorming.

---

[1]) H. L. Empaytaz, *Considérations sur la Divinité de Jésus-Christ*, Baden 1816, p. 7.
[2]) Vgl. Empaytaz, *Considérations*, p. 10.
[3]) Vgl. als boven, p. 16–17.

Hij vroeg zich daarna af of het wel of niet onverschillig was of men dit dogma aanvaardde, terwijl hij eindigde met het: Wat kunnen de theologische studenten, de predikanten van morgen doen om het onderricht in de heilige leer van onze kerk te herstellen?

Een paar tekenende citaten uit Empaytaz' boekje mogen hier nog volgen. Hij verklaarde: ,,Si Jésus-Christ n'est pas Dieu, tout le plan de la Religion s'écroule, le Christianisme n'est plus qu'une nouvelle espèce d'idolâtrie introduite par Jésus-Christ, le dévouement des Martyrs qui ont rendu témoignage à sa Divinité n'est qu'un enthousiasme aveugle et absurde; l'oeuvre de la Rédemption n'est plus un mystère; la mort du Sauveur n'a plus de but nécessaire.'' [1]) Uit moreel-Christelijk oogpunt schreef Empaytaz: ,,Nier la divinité du Sauveur c'est détruire le motif le plus puissant de l'amour et de la reconnaissance.'' [2])

Ook op politiek gebied zag Empaytaz, de secretaris van Madame de Krüdener, gevaren bij een ontkenning, zoals blijkt uit de woorden: ,,Ne nous y trompons pas les Puissances qui viennent de terrasser le Démon des révolutions, ont voulu aussi le signaler à l'Europe, en montrant les ennemis du bonheur des nations trop longtemps agités, dans le rang de ceux qui combattent la Divinité de Jésus-Christ et les principes des Saintes Écritures sur la souveraineté des Rois. Elles proclament solennellement ces vérités et leur salutaire influence sur les destinées humaines. Elles invitent les gouvernemens et les peuples à les reconnaître pour ne faire désormais *qu'une même nation chrétienne*. Dans cette réunion de diverses branches d'une même famille aurons nous une place à prétendre, si par un silence qui devient chaque jour plus coupable, nous laissons subsister des imputations que l'on fait à notre École, des taches que l'on reproche à notre Église depuis près de quarante ans? Et de quel oeil pensez vous que les grandes Puissances envisageront enfin nos contrées, si nous ne nous empressons pas de détruire ces imputations, d'effacer ces taches, par une profession de foi franche et catégorique.'' [3])

Mij dunkt, achter deze bladzijde van Empaytaz' boekje zien wij de schim der Heilige Alliantie opdoemen.

Naast elkaar hebben wij hier – om de taal van Rullmann ook even over te brengen naar Genève – de geboortekreet van het Geneefse en die van het Nederlandse Réveil. Opvallend is dat het geschrift van de Geneefse theologant minder Calvinistisch is dan dat van de

---

[1]) H. L. Empaytaz, *Considérations*, p. 45.

[2]) Als boven, p. 50. [3]) Als boven, p. 55.

Nederlandse jurist-litterator-poëet. Bij de Geneefse wieg, ook al stond die op het geboorteuur in Baden, ontwaren wij de schimmen van de Moravische Broeders uit Genève, Mettetal en Mérillat, die zo'n grote invloed hadden op de in 1810 opgerichte Société des Amis, waarvan Empaytaz een zeer ijverig lid was. Natuurlijk is er ook een glimp te ontdekken van Madame de Krüdener, al kreeg Empaytaz vrij gauw genoeg van deze geëxalteerde meesteres. Maar dicht in de buurt staan ongetwijfeld de Geneefse vrienden: Ami Bost, Pyt, Guers, Gaussen en ten slotte César Malan, die niet lang na het verschijnen van de „Considérations" en te midden van het tumult dat dit boekje veroorzaakte een preek hield, getiteld: „L'homme ne peut être sauvé que par Jésus-Christ". Het rumoer om Empaytaz' geschrift, en Malans preek en wat dies meer zij, werd besloten met het beruchte reglement van 3 mei 1817. De preek werd aan banden gelegd. Het reglement is bekend, evenals de averechtse uitwerking, die het had.

De geboortewieg van het Geneefse Réveil stond op kerkelijke bodem, dit in tegenstelling met de Nederlandse wieg. Wie staan daar omheen? En – is er een verbinding aan te geven met hetgeen in Genève gebeurde?

In Nederland staat Bilderdijk. Dichtte of donderde hij in 1823 de Koning niet toe:

„Geef, laat ge in schuts der Wet het Roomsche misbrood eeren,
Den Jood zijn blinde hoop, Socijn zijn vrijwil leeren,
Uw Kerk (en in die Kerk, u-zelven en uw throon)
Niet aan 't gespuis ten doel dat ze overdekt met hoon!
Verwacht als Rechter, Heer, en Koning aller Volken,
Wien ge op uw throon vervangt, en als der Vorsten Hoofd
Uw kroon in leen houdt, en getrouwheid hebt beloofd!
Die eed, ô dierbre Vorst, wordt door geen menschenvonden,
(Uw hart gevoelt het) door geen Staatsverdrag ontbonden..." [1])

Maar er staan ook enkele leerlingen van Bilderdijk, die evenals Da Costa de leer van de Meester hebben ingedronken en dit op hun wijze tot uiting brengen. Dr. D. Kalmijn heeft ons breedvoerig ingelicht over de leerling Abraham Capadose; [2]) deze leerling ga ik dus stilzwijgend voorbij. Liever richt ik een ogenblik de aandacht op Dirk van Hogendorp, wel een der allertrouwste adepten. Ik doe dit,

[1]) Vgl. *De Dichtwerken van Bilderdijk*, Haarlem 1858, dl. IX, blz. 266–267.

[2]) David Kalmijn, *Abraham Capadose*, 's-Gravenhage 1955 (proefschrift, Utrecht).

omdat wij hem in botsing zien komen met een der edelste vertegenwoordigers van de tijdgeest. Ik doel hier op de botsing met zijn vader, Gijsbert Karel van Hogendorp. Het is een tekort in het boek van Henriëtte L.T. de Beaufort over Gijsbert Karel van Hogendorp,[1]) dat deze tragedie stilzwijgend voorbij wordt gezien. Ik geef daarom hier enkele tekenende citaten uit de brieven van Dirk van Hogendorp aan zijn broer Willem, uit de jaren 1824 en 1825.

20 November 1824: „Zeker hapert het bij Papa veel aan het weinig begrip dat hij heeft van de werking des Heiligen Geestes. Want toen ik sprak van de noodwendigheid van gedurige vernieuwing, en tot die vernieuwing het avondmaal niet slechts dienstig, maar zelfs grootendeels ingesteld rekenende, vroeg hij mij driftig af of ik dan geloofde dat de mensch vier maal in 't jaar vernieuwd werd; welk woord viermaal zoo sidderend klonk in mijne ooren, dat ik er niet veel op konde antwoorden."

6 December 1824: „Het is jammer dat Papa zich overgeeft aan zulk een hooghartigheid, die hem geene behoefte doet gevoelen tot Christus en dien gekruist, om met Hem door den doop in den dood begraven te zijn en met Hem op te staan in vernieuwing des geestes. Zwaar valt de Duivel hem lastig en geene middelen verzuimt hij om hem te behouden. Doch zoo de Vader hem tot Zijnen Zoon wil trekken, geen Duivel zal hem in zijne klauwen behouden. En wij hebben dan toch veel dat ons eene gegoede hoop doet voeden dat God ook hem om Zijns Zoons wille in genade wil aannemen."

5 April 1825: „Het gedrag van Papa bij het bezoek van Ds. Dermout heeft mij ook zeer gehinderd, maar het is consequent. Alle gemeenschappelijk verband in Christus ontkennende, de Staat niet als in Christus bestaande aanmerkende, kan hij het huisgezin ook niet beschouwen als in Christus vereenigd zijnde. Het is mij reeds lang voorgekomen dat Papa hier in huis de minste zijn wil. In mijne gesprekken van dezen winter is mij dit reeds kenbaar geworden en het is zeer duidelijk dat Papa zich met alle inspanning tot de volkomendste lijdzaamheid toelegt. Hij wil zich dan ook in het geheel niet meer tegen Mama verzetten, laat alles loopen en waayen en denkt wel gehandeld te hebben als hij gezwegen heeft, wanneer Mama een vloed van scheldwoorden jegens hem uitgeworpen heeft." [2])

---

[1]) Henriëtte L. T. de Beaufort, *Gijsbert Karel van Hogendorp, Grondlegger van het Koninkrijk*, Rotterdam 1948.

[2]) Algemeen Rijks-Archief, Verz.-Van Hogendorp, aanw. 1913, no. XI, 187a.

Deze lijdelijkheid van een huisvader was minstens even erg als de gebondenheid van een vorst aan de Constitutie, immers het gezag, aldus Bilderdijk, heeft zijn oorsprong in God en vindt secundair zijn grond in 's mensen natuur. De burgerstaat is niet anders dan een voortduring bij uitbreiding van de samenleving onder het vaderlijk gezag. In de huiselijke staat sluit het vaderschap alle gezag in en alle ongelijk en geweldpleging uit. Dirk van Hogendorp zag in zijns vaders lijdelijkheid een ingaan tegen de Goddelijke instellingen. Zijn brieven ademen in wat andere vorm dezelfde geest als Da Costa's „Bezwaren".

De afkeer van de tijdgeest beperkte zich niet tot de kring van Bilderdijk en zijn leerlingen, maar werd ook elders gevonden. Ik wijs in dit verband op de papieren nalatenschap van Cornelis Baron van Zuylen van Nijevelt, welke zich bevindt in het Algemeen Rijks-Archief in Den Haag.

Cornelis van Zuylen van Nijevelt, Zwarte Kees zoals A.R. Falck hem noemde,[1]) was de schrijver van de vlugschriften: „De verdraagzaamheid in betrekking tot onze Hervormde Godsdienst" en het in 1828 verschenen „Het Liberalismus". De voorbereiding van dit laatste boekje vinden wij in een manuscript uit 1823, dat nooit uitgegeven werd en getiteld is: „Iets over den geest des tijds in betrekking tot den Christelijken Godsdienst". Hierin lezen wij hoe in Duitsland het Christendom onderworpen was aan hoogmoedige zeden en gevangen in de eigenwaan der wijsgeren. Zwitserland, eens de bakermat der Hervorming, was overgegeven aan de Franse lichtzinnigheid. De Nederlandse kerk ging ten onder aan kiesheid. „Doordringt men zich wel", aldus Van Zuylen, „van de gedagte, wat die zoogenaamde kiesheid, die gematigdheid deezer eeuw is, waarheen al die gewaagde spitsvinnige uitlegkunde gebracht heeft, men zal licht kunnen bevroeden tot welke rampvolle uitkomsten deze strafschuldige inschikkelijkheid brengen moet." En op een andere plaats in dit geschrift vinden wij: „het Christendom kan door aanraking met dezen geest des Tijds in gevaar komen, daar dezelve zowel uit opregte Christenen, niet temin aan dwaalen onderhevig, als uit valsche Christenen, die dezen naam slegts bij gewoonte dragen, bestaat." [2])

Cornelis van Zuylen van Nijevelt onder Koning Lodewijk Napoleon

[1]) Vgl. H. T. Colenbrander, *Gedenkschriften van A. R. Falck* (R.G.P. kl. serie no. 13), 's-Gravenhage 1913, blz. 123, aanw. 1913, no. XI, 187a.

[2]) Vgl. Alg. Rijks-Archief, Verz.-Van Zuylen van Nijevelt, aanw. 1946, coll. no. 23.

legatie-secretaris te St. Petersburg, van 1814–1815 secretaris van Buitenlandse Zaken, bleek niet over de kwaliteiten te beschikken, die nodig waren voor laatstgenoemde functie. Men wist niet goed raad met hem en schiep een nieuwe post voor hem. In 1815 werd hij thesaurier van de orde van de Nederlandse Leeuw op een jaarwedde van f 2000,— vermeerderd met f 2500,— voor bureau-onkosten. Van Zuylen voelde deze degradatie zeer goed en begreep ook wat er achter zat, maar alles viel mee, want hij ging, zoals hij met vreugde constateerde, noch in aanzien noch in jaarlijkse inkomsten achteruit. In zijn nagelaten geestelijke memoires, aanvangende in 1816, besloot hij deze constatering met de woorden: ,,De goede God toonde mij ook hierin, dat al was het dat men het ten kwade tegen mij gedagt had, dat de Heere tog het ten goede voor mij gedagt had.'' [1])

Voorafgaande aan de jaaroverpeinzingen–1816 vinden wij in Van Zuylen's mémoires een bespiegeling over de duivel, goed en kwaad, de huichelaar en de ware Christen, waaraan wij ontlenen: ,,Onder de fijnste en doelmatigste listen van den booze is gewis die van zig in een Engel des lichts te veranderen en zig als braaf en deugdzaam voor te doen, om alzoo des te behendiger zijn fenijn te verspreyden. Meenigeen helaas vergaapt zig aan dit aartsbrave en bewondert alzoo een kunstgewrocht van den duivel, daar waar hij een goed voorbeeld meent te vinden.''

Langzamerhand werd de strijd met de duivel, die Zwarte Kees wel voor het grootste deel *buiten* zich zag voltrekken, maar toch ook in zijn eigen ziel kende, volstreden. In 1818 schreef hij: ,,Ik heb in waarheid mogen ondervinden hoe zalig het is aan de zagte hand van mijnen Heer aan Stille Wateren geleid te worden door Zijn genadig bestier uit het gedruis der Wereld uitgedragen, hoe is mijn dankbaar en gevoelig hart in staat van die rust en vreede op te tellen, die God in Zijne Genade mij doet ondervinden en waarmede uiterlijk mijn huysgezin, en innerlijk mijn hart op eene zoo aandoenlijke roerende wijze vervult is. Neen voorzeker niets zaliger heeft Christus ook voor mij op de aarde kunnen agterlaaten dan Zijne Vreede en door Hem Vreede met God te hebben, gaat alle menschelijke gevoel te boven... .'' In 1817 had Van Zuylen van Nijevelt een vereniging gesticht van ,,Ware Vrienden van het Christendom'', welke door briefwisseling zouden trachten zich onderling in de waarheid van het Christendom te versterken. In 1818 werd deze vereniging ook te Rotterdam

---

[1]) Als boven; de geestelijke mémoires lopen van 1816 tot 1832.

opgericht. Het precieze van deze correspondentie-club moet nog nader worden uitgezocht en zal misschien nog wel verrassingen geven, want vermoedelijk ging de briefwisseling ook over de grenzen. Zeker is dat Van Zuylen zelf in 1820 in direct contact kwam met het Geneefse Réveil. Hij vertaalde Ami Bost's ,,Genève religieuse". ,,Een Fransch boek" aldus Van Zuylen, ,,dat al het bedrog van het tegenwoordig neologisch systhema aan den dag brengt. Mijn ijver tot het bekend maken van dit boekje is te meer opgewekt geworden, daar het zelve met eene bekwaame voorrede door een leeraar geschreven, die meede voor de zaak van God smaadheid heeft geleden, te voorschijn zal komen." Het was Ds. Nicolaas Schotsman, die de voorrede schreef. Van Zuylen tekende verder op: ,,De groote gebeurtenissen, welke in het boek van Bost vermeld worden en de kennis van ware ijveraars voor de zaak van God, welke ik bij deeze gelegenheid in Genève gemaakt heb, doen mij in deze met een dankend hart opzien... ." Hij was blij dat hij mee mocht helpen ,,tot de ontmaskering van de werken van de Godlooze wereld". – Het contact met Genève bleef, in 1821 lezen wij in zijn mémoires: ,,De briefwisseling welke het de Goede God behaagd heeft dat ik met de Heer Malan heb mogen beginnen, waardoor ik mij in de gelegenheid gezien heb hier te lande mededeeling te doen van het groote werk dat hij in Genève begonnen heeft, is bij aanhoudenheid levendig gebleven en heeft mij de stelligste genoegens verschaft van in dezelve een vinger Gods te ontdekken, die *niet alleen* waarschuwend voor het *toekomende* zich vertoont."

Een onderzoek naar deze vroege Réveil-betrekkingen met Zwitserland zal zeker nog veel belangrijks opleveren. Nog te zeer werden de buitenlandse invloeden op en de contacten met het Nederlands Réveil verwaarloosd. Een stelselmatig onderzoek van de buitenlandse bronnen zal misschien nog veel aan het licht brengen en doen zien dat b.v. de rol van het methodisme anders is geweest dan wij plegen te zeggen.

De geest, die uit de mémoires van Van Zuylen van Nijevelt spreekt, is na verwant aan die van de ,,Bezwaren" van Da Costa, waarvan ik misschien al te zeer afgedwaald ben. Maar juist om deze geestelijke affiniteit verwijl ik nog even bij Van Zuylen en deel ik nog iets mee over zijn zorg voor het zieleheil van zijn jongere broer Julius Philips. Deze laatste vertrok in 1820 naar Indië. Bij deze gelegenheid kreeg hij van zijn broer, Cornelis, enige overdenkingen over het geloof mee, als: ,,Maar hoe komt men zult gij vraagen tot

zulke eene vereeniging met Jesus Christus? – *Door het geloove.* Niet dat geloove waardoor men bloot erkent en aanneemt dat Jesus Christus de Verlosser des Menschen is, want dat gelooft de Duivel ook, maar een geloove dat het hart geheel inneemt en door hetwelk men zig geheel uit zijn Eige uitgaande, alleen aan Christus toevertrouwt om door Hem de zaligheid te ontvangen. Gelijk men zig op eene woeste zee aan een bekwaam stuurman geheel overgeeft en zonder eenig bestier in de overtogt te willen hebben geheel van hem afwagt in de haven ingebragt te worden. Dat geloove houdt ons in eene geduurige rigting tot Hem die ons geworden is tot Wijsheid, Rechtvaardigmaking en Verlossing. En het is door het geloove dat God tot ons nadert om ons kennisse van de Verlossing te geeven."

Van Zuylen laat het niet bij deze overpeinzing, hij geeft zijn broer ook een lijstje van mee te nemen boeken. In de eerste plaats natuurlijk de Bijbel en à Brakel's „Redelijke Godsdienst". [1]) Dan volgen de drie delen „Gemeenzame Brieven meestal geschreven aan Godvruchtige Vrienden" van John Newton,[2]) bovendien worden ook de leerredenen [3]) van deze trouwste en meest bekende aanhanger van de methodist Whitefield aangeraden als lectuur. Voorts staat op het lijstje James Hervey: „Theron en Aspasio of reeks van Godvrugtige gesprekken en brieven over de gewigtigste, noodigste en nuttigste onderwerpen", groot 4 delen. [4]) In de inleiding van het eerste deel wordt de inhoud nader toegelicht met o.m.: „de verwoesting en ontaertheit der menschelijke natuure. Haere gelukkige herstelling gegrondvest in de Verzoening en uitgewerkt door den Geest, van Christus. Deze zijn eenige van de hoofdpunten welke in de volgende bladen betoogd, opgehelderd en toegepast worden. Doch het groote stuk, 't geen er de voornaemste vertooning in maekt, is de Toegerekende Geregtigheid van onzen Goddelijken Heere; uit welke onze Regtvaerdigmaking voor God, midsgaders onze vernieuwde titel

---

[1]) Wilhelmus à Brakel Th.f., *De Redelijke Godtsdienst in welke de Goddelijke Waerheden des Genaden-verbondts worden verklaert, tegen partijen beschermt en tot de practijcke aengedrongen. Alsmede de Bedeelinge des Verbondts in het O.T. ende in het N.T. Ende de Ontmoetingen der Kerke in het N.T. vertoont in een Verklaringe der Openbaringe van Johannes*, 16e dr., Rotterdam 1749, 3 dln., 2 bnd.

[2]) John Newton, *Cardiphonia of Gemeenzame Brieven* enz., uit het Eng. vertaald door M. van Werkhoven en uitgeg. met eene Voorrede door Corn. Brem, Amsterdam 1793–1794.

[3]) John Newton, *Bundel van Stichtelijke Leerredenen*, vertaald en uitgegeven door Marinus van Werkhoven. Met eene voorrede van Joh. Conr. Appelius, predikant in Zuidbroek en Muntendam. Amsterdam 1786.

[4]) 3e dr., Amsteldam 1765.

en aenspraek op alle de hemelsche zegeningen, spruit." Dit is lectuur, die volkomen bij Van Zuylen past, maar elk wat wils en dus raadde hij zijn broer aan ook de leerredenen van Jan van der Roest [1]) mee te nemen. Tot slot staan dan nog enige werken van Hieronymus van Alphen, te weten: ,,De Christelijke Spectator in twaalf vertogen" [2]) en ,,Predikt het Evangelium allen Creaturen, eene Staatsmaxime in het rijk van Waarheid en Deugd" [3]) op het lijstje. Bang dat de geestelijke leeftocht niet rijk genoeg was voor zijn broer, voegde Cornelis nog een keur van citaten bij. Merkwaardig genoeg vooral uit de werken van W. E. Baron de Perponcher en E. Young, die toch eerder bij de verlichte achttiende-eeuwers moeten worden thuisgebracht dan bij de Methodisten, Piëtisten en zuivere Calvinisten. Begrijpelijker zijn dan ook de citaten uit de preken van de Waalse predikant Jacques Saurin. Tenslotte blijkt ook de abbé de St. Pierre, le fameux abbé, tot zijn geliefkoosde lectuur te horen. Naar de keuze van zijn schrijvers te oordelen is er dan toch een zekere veelzijdigheid in Van Zuylen te bespeuren. Hervey overtuigde hem van de ontaardheid der menselijke natuur, door de fameux abbé werd hij ingeleid in de menselijke pogingen het geluk der maatschappij te bevorderen door vredesidealen en verdraagzaamheid.

Van Zuylen van Nijevelt staat nog in de 18e eeuw. Wie de prachtige inleidende hoofdstukken: ,,Der Mensch im 18. Jahrhundert" en ,,Das Problem der Theologie im 18. Jahrhundert" van Karl Barth's ,,Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert" [4]) gelezen heeft, begrijpt wat dit zeggen wil.

Zwarte Kees, Baron C. van Zuylen van Nijevelt, is voor de kennis en het begrip van de allereerste periode van het Réveil in Nederland een belangrijke figuur. Een studie over hem, waarin vanzelf ook zijn broers een plaats zouden krijgen, zou – mits het onderzoek zich niet beperkte tot de gegevens op het Algemeen Rijks-Archief en zijn brieven in het Réveil-Archief [5]) – waardevol kunnen zijn. Hij of zij, die deze taak op zich neemt, zal zich de moeite moeten getroosten van een uitgebreide speurtocht niet alleen in de binnenlandse, maar

---

[1]) Jan van der Roest, *Bijbelsche Tafereelen van leerzame Sterfgevallen en uiteinden, in leerredenen*, 2e dr., 2 stukken, Amsterdam 1803. Idem, *Leerredenen over de Genoegens van de Godsdienst*, 2e dr., 2 stukken, Amsterdam 1806. Idem, *Nagelatene Leerredenen*, 2 stukken, Amsterdam 1816.

[2]) 's-Gravenhage 1799.

[3]) 2e dr., 's-Gravenhage 1803.

[4]) 2. Aufl., Zürich 1952.

[5]) Brieven aan: Willem de Clercq, Dirk van Hogendorp, H. J. Koenen.

vooral in buitenlandse archieven. Belicht zou zeker moeten worden zijn verblijf in het buitenland, in Petersburg, in Parijs, Rome en Lissabon. Vooral zijn jaren in Petersburg zijn belangrijk. In welke kring heeft hij daar vertoefd, welke invloeden onderging hij?

Maar ik keer terug tot de ,,Bezwaren tegen den Geest der Eeuw'', die ik dus als réveille wil beschouwen. Een wekker om de slapende Nederlanders wakker te maken en te verschrikken. Dat is bekend, daar behoef ik niets van te zeggen. Een wekker, die de regering onrustig maakte en irriteerde. Te begrijpen, want de regering van het Koninkrijk der Nederlanden, de regering over Noord en Zuid, voelde zich helemaal niet zo bijzonder veilig. Angst is een grote factor in de geschiedenis van het Verenigd Koninkrijk van 1820 tot 1830. Dreiging van te grote clericale invloed, dreiging van Jezuïeten, Franse Jezuïeten, van de congregatie in Frankrijk. [1]) In 1823, bij het verschijnen van de ,,Bezwaren'' had C. F. van Maanen, de minister van Justitie, de proporties nog in het oog en schreef hij aan Wiselius, de directeur van politie te Amsterdam: ,,Het prulschrift van Da Costa zou misdadig kunnen worden, maar dat zot en dom geschrijf van dien aap van den grimmigen Bilderdijk zou misschien te groote belangstelling verwekken, wanneer men daarvoor rechtsvervolgingen aanving.'' [2]) In het najaar van 1825, als Da Costa nog steeds met de pen in de weer is en de dreiging der Jezuïeten dreigender wordt, zodat Van Maanen zich vanaf Augustus 1825 door een geheime spion, F. Ottevaere, tot en met laat inlichten over de Jezuïeten en het werk der congregatie, leent hij ook het oor aan Wiselius, als deze in October oppert of Da Costa en Bilderdijk ook soms heimelijk met de Jezuïeten in verband staan.[4])

Ik laat dit alles voor wat het is, al ben ik overtuigd dat om de geschiedenis van het Réveil te begrijpen, ook de denkbeelden en beweegredenen van, laat ik nu maar zeggen: de vijand, gekend moeten worden.

De wekker verschrikte niet alleen de tegenstanders, zij riep ook de ,,vromen'' wakker en wees hun de weg naar het groepje van Bilderdijkianen. Het bezoek van Heykens uit Muiden aan Da Costa om hem zijn ingenomenheid met de ,,Bezwaren'' te betuigen is van meer

---

[1]) Vgl. Jean Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France.* Histoire d'un Siècle, 1814–1914, T. I 1814–1830, Paris 1914, p. 115 vlg.

[2]) 17 September 1823 (A.R.A., Den Haag).

[3]) Vgl. A.R.A. Den Haag, Verz. Van Maanen, aanw. 1900, XXIII no. 125.

[4]) 13 October 1825 (Verz. Van Maanen, Pol. Corr. XXIII, no. 82).

dan anecdotisch belang. Het Réveil heeft ook de ,,kleine man" in zijn midden gehad. Maar die kleine man hebben wij nog niet geheel thuisgebracht. Allereerst dit: het is niet de kleine man of vrouw die van de ,,Heren en Dames" van het Réveil in geestelijk opzicht iets ontvangt, integendeel hij of zij geeft. Mevrouw van Zuylen van Nijevelt in Den Haag ging oefenen bij de juffrouw van de schuierwinkel, ,,die de vromen zoo goed bijelkaar hield". [1]) Vrouw de Bruin kwam dan bij deze, dan bij gene Réveil-Heer of -Dame op bezoek. Zij had recht op grote erkentelijkheid, men zou kunnen zeggen ,,geestelijke erkentelijkheid". Toch had Mevrouw Groen van Prinsterer wel eens moeite met haar bezoeken. Duidelijk komt dit uit in de brieven aan haar vriendin Caroline de Clercq-Boissevain. Zo verzuchtte zij in een brief van 10 November 1831: ,,Gisteren morgen had ik teekenles, daar kwam Vrouw de Bruin – ik gevoelde weer geen hartelijkheid hoegenaamd. Nu vanmorgen was het beter. Zij kwam een uurtje, sprak veel goeds... Vanmorgen had ik zoo al geen liefde, ten minste een levendig besef hoe onnatuurlijk mijne gewone koelheid is – hoe toch het eene lid niet ten eenenmale ongevoelig *kan* en *mag zijn* omtrent het andere. Ja gebrek aan liefde dat is vreesselijk.... Vrouw de Bruin had een avond met Dominee Molenaar met Mevrouw Uit den Bogaert enz. bij Spies doorgebracht. Zij zei: ,,wij smolten", ,,men moest doorbreken", – ik kan (schrijft Mevrouw Groen van Prinsterer schuldbewust) zulke woorden haast niet verdragen." [2])

De vrome omgang met Vrouw de Bruin c.s. is voor Mevrouw Groen van Prinsterer een moeilijk punt, al schrijft zij 29 September 1832 met grote instemming: ,,Willem (haar man) vindt bijna nergens sterker bevestiging van zijn geloof dan juist in die heldere belijdenis van de kleinen en onaanzienlijken naar de wereld, die naar ons oordeel geheel onbeschaafd zijnde, nogtans de duidelijkste denkbeelden hebben van de dingen die het Koninkrijk Gods aangaan. Vleesch en Bloed openbaren die dingen niet, dat blijkt dan zoo." [3])

,,Het Réveil en de kleine man", voorzeker daar is over geschreven, maar alleen aan de hand van de merkwaardige brieven van een Heykens, van Joris Kool, van Vrouw de Bruin, die zich in de Réveilverzamelingen bevinden. De bodem, waarop deze eenvoudigen gegroeid zijn, de geestelijke omgeving waaruit zij voortkomen, is niet onderzocht. Ditzelfde geldt ook voor een gedeelte van de meer

---

[1]) Vgl. *H. F. Kohlbrugge aan I. da Costa*, 1831, April 16 (Réveil-Archief).

[2]) Réveil-Archief. [3]) Réveil-Archief.

gegoede Réveil-broeders en -zusters. Wij moeten voor een beter begrip van de Réveil-geschiedenis in haar eerste periode, een onderzoek instellen naar de bijeenkomsten en oefeningen uit de 18e en begin 19e eeuw. Het Réveil was een vernieuwing, beter hernieuwing, niet iets nieuws. De Réveil-réunions sluiten hier en daar aan op de 18e-eeuwse conventikels en bijbellezingen. Hierbij valt b.v. te denken aan de avonden bij Mevrouw van Winter-Koenen in Amsterdam, aan de bijbellezingen van Lefeburé, greinkoopman in Leiden. Deze samenkomsten evengoed als de avondjes van de juffrouw uit de schuierwinkel in Den Haag, als de Rotterdamse bijeenkomsten die annex waren aan de correspondentie-kring van Van Zuylen van Nijevelt, moeten wij bestuderen. Dit geldt ook van de vroegere 18e-eeuwse correspondentie-kringen of kringetjes van de Duitse of Bazelse Christentumsgesellschaft in Nederland. Misschien is het goed om daar iets van te zeggen.

Bekend zijn de plannen en idealen van Johann August Urlsperger, doctor in de theologie en senior in Augsburg, tot stichting van een ,,Bund der Erweckten'', een verbond dat zich over heel Europa zou moeten uitstrekken. Bekend zijn ook zijn reizen naar Zwitserland (Bazel) en Engeland. In 1770 komt het tot de stichting van de ,,Deutsche Gesellschaft zur Beförderung reiner Lehre und wahrer Gottseligkeit'', in 1786 verandert dit in ,,Deutsche Gesellschaft zur Beförderung Christlicher Wahrheit und Gottseligkeit''. In de wandeling werd het al spoedig ,,Deutsche Christentumsgesellschaft'' genoemd. Op tal van plaatsen werden kringen gesticht. Uit de ,,Protokollen'' blijkt dat in 1783 ook Amsterdam reeds een kring rijk was. En inderdaad in het archief van de Christentumsgesellschaft in Bazel bevindt zich een uitgebreide correspondentie met de Hollandse broeders, die in 1783 aanvangt. Hoogst merkwaardige brieven, soms ook wat betreft taal en letterbeeld.[1]) Niet alle Nederlandse broeders waren de Duitse taal en het gotische schrift meester. Bij nadere bestudering der brieven gaat er een hele speciale wereld open. Men krijgt reacties te lezen op het Nederlandse politieke en kerkelijke leven, men hoort van gebedskringen die gesticht worden in Amsterdam, Rotterdam, Haarlem, Zwolle, Monnikendam. Later blijken er ook kringen gesticht te zijn in Den Haag en Bennekom, terwijl er ook broeders zitten in Delft, in Bunschoten en in Scherpenzeel. Vooral over de godsdienstige samenkomsten in Scherpenzeel

[1]) Op de Universiteitsbibliotheek te Bazel; de brieven na 1802 bevinden zich in het Staats-archiv aldaar, in het z.g. Spittler-archiv.

worden uitgebreide berichten gegeven. Reeds in de eerste aanwezige brief, een uittreksel van een schrijven van een niet nader genoemde Prediker uit Haarlem aan Wardenburg in Amsterdam van 31 Maart 1783 wordt gesproken over de oprichting van een gezelschap dat een briefwisseling zou kunnen openen met het Bazelse centrum. In een brief van de Amsterdammer Körbicke, een schoolhouder en koster van de Nicolaïkerk,[1]) aan Schmidt in Bazel van 22 Augustus 1783 wordt gesproken over de eerste bidstond. Er worden namen genoemd van vermoedelijk Lutherse broeders. Eenvoudigen naar de wereld o.a. twee smeden en een knopenmaker. Men vraagt deel te mogen uitmaken van de Christentumsgesellschaft, het contact is hiermee gelegd. Het duurt niet lang of men ontvangt in Amsterdam geregeld de geschreven Protokollen met de briefuittreksels uit de grote internationale correspondentie. In 1787 worden deze geschreven mededelingen vervangen door een gedrukt periodiek: ,,Sammlungen für Liebhaber Christlicher Wahrheit und Gottseligkeit''. Ook de Nederlandse berichten worden opgenomen, al is men in ons vaderland wat gereserveerder dan elders, zoals blijkt uit een brief van F. L. Busch aan Meyer in Bazel van 31 Juli 1791, waarin wordt aangedrongen op verborgenheid, niet alles moet openbaar gemaakt worden. Des ondanks zijn de Sammlungen ook voor de Nederlandse opwekking uit het einde der 18e eeuw een belangrijke en merkwaardige bron, met name in verband met de correspondentie, die tot omstreeks 1833 doorloopt. Vooral belangrijk in de jaren 1795 tot 1801, toen K. F. A. Steinkopf als secretaris in Bazel de leiding had, de man die na 1801 een rol speelde bij de oprichting van het Brits- en Buitenlands Bijbelgenootschap. Na 1805 werd de correspondentie gevoerd met de secretaris Chr. Friedrich Spittler, die in 1840 de Pilgermission St. Chrischona stichtte. Het is te hopen dat wij de brieven van Steinkopf, Spittler en de andere Bazelse broeders aan hun Hollandse geestverwanten terugvinden, dit zou ongetwijfeld nog tot belangrijke ontdekkingen kunnen leiden. Trouwens ook de brieven uit Holland geven veel merkwaardigs te lezen. Wij komen op de hoogte van de stichting der Broeder-sociëteit in Delft in 1797. De Broeders kwamen aanvankelijk alleen in het geheim bijeen, maar traden in 1801 wat meer naar buiten. Zij hebben een zeer eigen liturgie en eigen gewoontes. Voorts werd in Delft een instituut opgericht dat werkte onder de zinspreuk ,,aan de armen wordt het

[1]) De Oude Kerk der N. Herv. Gemeente.

Evangelie verkondigd". Veel wordt er geschreven over de stichting van het Zendelingsgenootschap te Rotterdam in 1797. De brieven van de Nijmegenaar H. G. Wijck aan Steinkopf maken melding van de financiële steun van het Christentumsgesellschaft ter bevordering van het Protestantisme in het Roomse Nijmegen.

Naast deze brieven in de Bazelse archieven, geloof ik dat wij ook meer dan tot nog toe onze aandacht moeten schenken aan het prachtige archief der Evangelische Broedergemeente in Zeist. Dr. W. Lütjeharms in zijn boek: „Het Philadelphisch-Oecumenisch streven der Hernhutters in de Nederlanden in de achttiende eeuw" [1]) heeft ons waardevolle gegevens geschonken over de Hernhutterse gemeenschapskringen en bevriende gezelschappen. Maar onafhankelijk daarvan is voor de eerste Réveiltijd nog veel in het rijke archief te vinden. Ik denk b.v. aan de brieven van Ds. F. van den Ham sr, de man die zo'n grote invloed had in de beginjaren van het Rotterdamse Réveil. Brieven uit 1820 en volgende jaren, waarin het werk van Bost en Malan ter sprake komt en waarin uitvoerig wordt gehandeld over Johann Albrecht Bengel, „mijn vereerde Bengel" schrijft Van den Ham. Ik denk aan de uitvoerige brieven van de predikant van de Engels Episcopaalse gemeente en zendeling van het Londens Genootschap tot bevordering van het Christendom onder de Joden, A. S. Thelwall, een bekende figuur uit het vroege Amsterdamse Réveil. Wat ter zijde noem ik de typische brieven van H. W. Tydemann, die zich in Zeist bevinden. Bovendien kan ondanks het boek van Dr. Lütjeharms, een eigen bewerking van de 18e-eeuwse brieven belangrijk zijn voor ons onderzoek van de voorgeschiedenis van het Réveil. Onnodig te zeggen hoe nuttig de Zeister archieven zijn voor de latere Réveiltijd. In de eerste plaats al door de grote Zendings-bijeenkomsten, die te Zeist werden gehouden en waaraan zoveel Réveil-mannen deelnamen, waarvan vele archivalia bewaard zijn. Doch dit terloops, waar het mij om gaat is de bearbeiding van de bodem van het Réveil.

„De Bezwaren tegen den Geest der Eeuw" waren een réveille, maar Da Costa's bijbelavonden waren een réveil, het begin van (1826) het Réveil. In hoever op het ontstaan van de Zondagavonden en de reeds eerder door Da Costa begonnen huiselijke godsdienstoefeningen moet rekening worden gehouden met invloed van het

---

[1]) Zeist 1935 (proefschrift, Utrecht).

Waadlands Réveil, door toedoen van Ds. Chavannes en verdere Methodistische accenten, laat ik ter zijde. Al zou ook dit nog wel eens onder de loupe mogen worden genomen. Ik wil nu echter de aandacht vestigen op de merkwaardige invloed, die van Da Costa zelf is uitgegaan.

Da Costa's bijbelavonden, lezingen, voordrachten, cursussen of colleges, gehouden van 1824 tot 1860, moeten zeer suggestief van aard zijn geweest. Wanneer men de onderlinge correspondentie der Réveil-mannen en -vrouwen leest, wordt men telkens weer getroffen van welk een groot belang Da Costa's woorden geacht worden. Zijn woorden hebben voor een groot deel de bijbelse voorstellingen en inzichten van het Réveil tot omstreeks 1850 bepaald. Het merkwaardige leken-karakter en laat ik zeggen theologisch dilettantisme in de beste zin van het woord, is te danken aan Da Costa. Wie de talloze intekenlijsten bekijkt voor de lezingen op het gebied van vaderlandse geschiedenis, taal en letterkunde, maar in de loop der jaren steeds vaker over bijbelse onderwerpen, wie zich realiseert voor welk een lange reeks van winteravonden men soms intekende, voor een prijs die er wezen mocht en die men soms nog overschreed, krijgt een indruk van hoeveel waarde men deze Da Costiaanse avonden achtte. In Amsterdam waren het de Westendorpen, de Koenens, de Scholtes, later De Marez Oyens en Waller, die grif voor een reeks lezingen f 100, f 200, f 300, f 400 gaven. In Den Haag deed Groen desgelijks. Hij nam zeven vaste plaatsen in Diligentia, waar de lezingen gehouden werden, maar hij betaalde in plaats van f 12 per stuk f 300 in het geheel. Door de vele intekenlijsten, waarover wij thans beschikken, kunnen wij ook vaststellen, wie tot de kring der hoorders en hoorderessen (met een kaart van aparte kleur) behoord hebben. Het is een vaste kring, maar groter en veelsoortiger, dan men zich misschien voorstelde. Men zou bijna kunnen spreken van een oecumenische kring! Typisch is in dit opzicht een briefje van 29 Mei 1849: [1])

„Vergun ons het genoegen U.E. hiermede een gering bewijs aan te bieden als blijk van dankbaarheid voor de leerzame en stichtelijke uren in de gepasseerde Winter onder Uw gehoor doorgebragt, en geloof met welgemeende heilbede voor Uwe tijdelijke en eeuwige belangen, Uwe in onzen Heere Jezus Christus hartelijk verbonden Broeders", was getekend door Jamieson, predikant van de Engels

---

[1]) Réveil-Archief.

Episcopale kerk, door Alex Bisset predikant van de English Reformed Church, door de predikanten Helper Sesbrugger en Kerkhoff van de Hersteld Evangelisch Lutherse en Lentz van de Evangelisch Lutherse Gemeente, terwijl Ds. Bruinier de Hervormde kerk vertegenwoordigde. Het zou m.i. zeer gewenst zijn dat er een dieper gaand onderzoek werd ingesteld naar hetgeen Da Costa verkondigd en geleerd heeft. Natuurlijk zal er vooral op het gebied van geschiedenis, taal- en letterkunde een rijke Bilderdijk-erfenis te voorschijn komen. Maar veel belangrijker is een ontleding van zijn bijbelse en theologische voordrachten. Wat voor invloeden zijn daarin te constateren? Wat kunnen wij vinden van Bengel, een invloed reeds gesignaleerd door Dr. R. B. Evenhuis in zijn: ,,De Biblicistisch-Eschatologische Theologie van Johann Albrecht Bengel''? [1])

Er is heel wat materiaal voorhanden. Veel van de voorlezingen zijn uitgegeven en van wat ongedrukt bleef zijn talloze aantekeningen en kladden te vinden in de Da Costa-verzameling in het Réveil-Archief. Een aanvulling wordt gevonden in de uitgebreide correspondentie met Dirk van Hogendorp, Willem de Clercq, H. J. Koenen, Willem Messchert, om enkele van de grootste brieven-collecties te noemen. Hoe belangrijk is b.v. de correspondentie met De Clercq over Bengel, over Olshausen, maar vooral over Edward Irving. Hoezeer worden De Clercq en Da Costa beziggehouden door de eschatologische en apocalyptische problemen. Belangrijk is ook de bepaling van Da Costa's houding tegenover, zijn strijd met, zijn afwijzing van H. F. Kohlbrugge, van Willem Laatsman en de Rhedense richting. Terwijl een Da Costa-biografie ons een duidelijk beeld zou moeten geven van zijn ontwikkeling van schrijver der ,,Bezwaren'' tot die van ,,Rekenschap van Gevoelens bij gelegenheid van den strijd over het Adres aan de Hervormde Gemeente in Nederland'' (1842) en ,,Het Oogenblik'' (1848).

Zolang wij Da Costa's ideeën niet tot en met onderzocht hebben, zal veel van het Nederlandse Réveil ons nog vreemd blijven. In stede van een uitgestotene was Da Costa eerder de spil van het Nederlandse Réveil.

Mag ik nu een grote sprong maken en hier een citaat geven van een brief van Daniël Chantepie de la Saussaye aan Groen van Prinsterer uit December 1856? Chantepie de la Saussaye schrijft: ,,1) De Réveil is geweest wat de naam aanduidt, een Réveil van

---

[1]) Wageningen 1931 (proefschrift, Groningen).

Christelijke overtuigingen en Christelijk geloofsleven, een zegen van boven in een kerk verwoest door het ongeloof en de revolutie, die op een tijd van dogmatische spitsvondigheid en geestelijke stagnatie gevolgd waren. 2) Wanneer ik zeg dat de Réveil dat *geweest* is, dan onderstel ik, niet dat er nu geene zielen meer door den H. Geest worden opgewekt en bekeerd, maar dat het historische verschijnsel, dat, van het Engelsche Methodisme uit, zich sints 1815 over het gansche gereformeerde Europa met verschillende wijziging in de verschillende landen heeft uitgebreid, een afgesloten tijdperk vormt en tot de geschiedenis behoort. 3) Niet alzoo evenwel tot de geschiedenis, als of een Christelijke kern kon blijven zonder vrucht, en het werk des H. Geestes kon worden vernietigd. Integendeel, nu eerst begint de zuurdeesemachtige werkzaamheid van het beginsel, dat als een leven uit de dooden is geweest. 4) Doch daartoe moet het even als iedere zaadkorrel (Joh. XII, 24) in den vorm waarin het zich het eerst heeft geopenbaard, sterven, namelijk zich ontdoen van zijn tijdelijk en plaatselijk omhulsel, d.i. hier van den Engelschen vorm; de dogmatische onbewegelijkheid en de Methodistische bekrompenheid ... Moet er dan niet naar gestreefd worden vóór alles, dat de opwekking der hoogere standen, tot hiertoe bijna uitsluitend door Engelsche of Engelsch-Fransche Methodistische litteratuur gevoed, in verband wordt gebragt met dat Nederlandsch nationaal karakter en er alzoo eene Christelijke eenheid in ons land tusschen de verschillende standen geboren worde, die nu zoo geheel verbroken ligt." [1])

Heeft Chantepie de la Saussaye gelijk? Ik zal mij voorlopig wel wachten daarop een antwoord te geven. Ik wil uit het geciteerde brief-fragment alleen maar een paar aanwijzingen voor nog nodig onderzoek halen. Een afdoend antwoord op de vraag: Is het Réveil een plant van vreemde bodem of is het nationaal? – de waarheid zal wel in het midden liggen – is nog niet gegeven. Het is goed aan de beantwoording dier vraag te blijven werken. Hierbij zullen wij ook de weg van het boek moeten inslaan. Wij zullen veel meer dan tot nu toe in de Réveilbrieven, dagboeken en wat dies meer zij moeten letten op aanwijzingen en mededelingen over gelezen lectuur. Dra M. H. Schenkeveld is bezig de lectuur van Willem de Clercq te onderzoeken en kwam reeds tot verrassende resultaten. Doch ook voor andere Réveil-mensen, vooral voor de misschien minder naar

---

[1]) Vgl. G. Groen van Prinsterer, *Hoe de Onderwijswet van 1857 tot stand kwam*, Amsterdam 1876, blz. 126.

voren tredenden, voor de doorsnee Réveil-man en -vrouw is dit onderzoek nodig. En het is mogelijk, want ook in dit opzicht beschikken wij over veel materiaal, wanneer wij weten hoè de talloze brieven te lezen. Er moet echter nog meer gebeuren: wij moeten een onderzoek instellen naar het archief van de boekhandelaar H. Höveker, eens de compagnon van Willem Messchert, die het grootste debiet van Réveil-lectuur had. Tot zijn stille medewerkers hoorden mannen als De Clercq, M. Westendorp en J. van Eik.

Het briefcitaat van Chantepie de la Saussaye brengt mij nog op iets anders, doordat het spreekt van „zuurdesemachtige werkzaamheid van het beginsel", en wel op de vruchten van het Réveil, de practische gevolgen in staat, kerk en maatschappij.

Wat betreft de staat, hierover is al heel wat geschreven en gestreden, desondanks zou een goede samenvattende biografie van Mr. G. Groen van Prinsterer geen overbodige weelde zijn. Maar dit moet dan een boek zijn waarin de *mens* Groen van Prinsterer in zijn leven, werken en denken volledig en als een werkelijk levensbeeld gegeven wordt. Hetzelfde geldt van Mr. J. J. L. van der Brugghen.

Bij de gevolgen voor kerk en maatschappij doemt ongetwijfeld de figuur van O. G. Heldring voor ons op. De man, die vervelend preekte, maar die in daden zowel op kerkelijk als op maatschappelijk gebied de andere Réveil-figuren ver te boven ging. Dr. A. van der Hoeven heeft zijn dissertatie [1]) aan Heldring gewijd. Het is echter jammer, dat Heldring als strijder en lijder voor een werkelijk levende kerk – denk aan zijn strijd voor invoering, doorvoering van art. 23 van het Algemeen Reglement van de Ned. Herv. Kerk, denk aan de eisen, die hij de kerk stelde ten opzichte van onderwijs en armenzorg – dat Heldring als baanbreker ten opzichte van het maatschappelijk werk niet genoeg naar voren komt. In een klein boekje, dat naar ik hoop ter perse zal komen, heb ik getracht deze kanten wat uit te werken.

Een theoretische verhandeling over de maatschappelijke ideeën van het Réveil lijkt mij niet veel zin te hebben, evenmin als een beschouwing over het Réveil en de economie. De Réveilmannen waren geen theoretici, zij zochten alleen hun Christelijk geloof in praktijk te brengen.

Zinvoller lijkt het mij het maatschappelijk werk van het Réveil, van het armenbusje van De Clercq (bij Da Costa liefdekas geheten)

---

[1]) A. van der Hoeven, *Otto Gerhard Heldring*, Amsterdam 1942 (proefschrift, Utrecht).

af tot de Heldringgestichten toe, de strijd tegen armoede, dronkenschap, kinderverwaarlozing en prostitutie, de strijd voor verbetering van het gevangeniswezen, voor afschaffing van slavernij en noem verder maar op, te plaatsen in de lijst van de tijd. Er moet komen één groot boek geschreven door auteurs van verschillende richting behandelende de geschiedenis van de strijd tegen de maatschappelijke misstanden in de 19e eeuw. Een strijd gevoerd door persoonlijke initiatieven, die zijn einde vindt als de staat de taak begint over te nemen. In die lijst zal duidelijk worden wat het maatschappelijk werk van het Réveil betekend heeft.

Ik trachtte enige lijnen aan te geven voor een nadere studie van het Réveil. Wij kennen het Réveil nog maar zeer ten dele. Dit is een leemte, waarin voorzien moet worden, want ik ben ervan overtuigd, dat deze voor ons misschien te calvinistische, te piëtistische, te methodistische, te contra-revolutionaire, te anti-revolutionaire, te philantropische, te aristocratische Réveil-mensen wisten wat een levende gebedsgemeenschap was, wisten wat onderlinge zielszorg betekende, met elkander en soms ook tegen elkander streden en leden voor een levende kerk. Hun stemmen moeten ook nu nog gehoord worden.

BIBLIOGRAFISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

JOHANNES MARINGER, *Vorgeschichtliche Religion*, Religionen im steinzeitlichen Europa. Benzinger Verlag, Einsiedeln (Zürich), 1956, 328 blz. prijs Fr. S. 20.70.

In 1952 verscheen in de reeks ,,De godsdiensten der mensheid'' de Nederlandse editie van dit werk, getiteld ,,De godsdienst der praehistorie''. Prof. Dr. Th. P. van Baaren gaf daarvan in N. Th. T. van Dec. 1953, 8e jrg. afl. 2 een recensie, waarmee ik in hoofdzaak kan instemmen, zodat het weinig zin heeft dit werk nogmaals uitvoerig te bespreken. Er dient echter vermeld te worden, dat de schrijver aan één van de critische bedenkingen van mijn Groningse collega tegemoet is gekomen: hij heeft, naar hij in het ,,Vorwort'' vermeldt, zijn boek tot op de laatste stand van het praehistorisch onderzoek bijgewerkt. Men kan niet ontkennen, dat dit werk een goed geproportioneerd en informatief overzicht geeft over de vondsten uit de verschillende phasen der praehistorie en hun godsdienstige betekenis. Zo handelt de auteur achtereenvolgens over ,,Vorgeschichte und Religionsforschung'', ,,Die Religion der frühen Altsteinzeit'', ,,Die Religion der späten Altsteinzeit'', ,,Die Religion der Mittelsteinzeit'', ,,Die Religion der Jungsteinzeit'', ,,Die vorgeschichtliche Religion'' (in het bijzonder: ,,Die Religion der Jäger'', ,,Die Religion der Bauern''). Hij refereert echter meer dan dat hij critisch bespreekt, waartoe alle aanleiding geweest zou zijn, omdat men op het praehistorisch terrein meermalen op één enkele schamele vondst, die nog weer voor allerlei uitleg vatbaar is, verstrekkende theorieën bouwt. Men kan dus niet voetstoots aanvaarden wat Maringer verhaalt, maar dient zijn uitspraken te controleren.

C. J. BLEEKER

P. LAMBRECHTS, *Op de grens van heidendom en Christendom*, het grafschrift van Vettius Agorius Praetextatus en Fabia Aconia Paulina, (Med. Kon. Vlaamse Ac. voor Wetensch. enz. Klasse der Letteren, Jrg. XVII, 1955 No. 3); *Augustus en de Egyptische godsdienst*, (Med. Kon. Vlaamse Ac. voor Wetensch. enz. Klasse der Letteren, Jrg. XVII, 1956 No. 2); *Aspecten van onsterfelijkheidsgeloof in de oudheid*, (Hand. der Zuidned. Maatschappij voor Taal- en Letterkunde en Geschiedenis, 1956).

Het lijkt mij alleszins gerechtvaardigd de aandacht te vestigen op de drie bovengenoemde geschriften van de Belgische godsdiensthistoricus Prof. Dr. P. Lambrechts. Niet alleen de idee van de Benelux suggereert dit, maar vooral de inhoud van deze studies nodigt daartoe uit. Het eerste geschrift, 56 blz. groot, bespreekt een grafschrift uit de tweede helft van de 4e eeuw na Chr., dat in velerlei opzicht uniek is. Het bevat de uitvoerige lofspraak, die twee echtgenoten na een gelukkig huwelijk van 40 jaar op

elkaar houden. De toon klinkt bijzonder innig. Uit het lofdicht, dat Paulina op haar echtgenoot houdt, leert men diens kwaliteiten kennen als literator, als liefhebber van de wijsbegeerte en als ingewijde in vijf Griekse en Oosterse godsdiensten: van Bacchus, van Eleusis, van Isis, van Cybele en van Mithras. Praetextatus blijkt één van de leiders van het verzet der heidenen tegen de wassende invloed van het Christendom geweest te zijn. Paulina heeft met overtuiging deelgenomen aan de godsdienstige activiteit van haar man, die zij overleefde. In de slotregels van haar lofspraak komt de polemische pointe van deze tekst aan de dag in een resolute belijdenis van het geloof in een toekomstig leven. Lambrechts weet aan deze merkwaardige tekst reliëf te geven door haar in het geestelijk klimaat van die tijd te plaatsen. De tweede studie (34 blz.) wil een nieuw licht werpen op de anti-Egyptische politiek van keizer Augustus. Lambrechts onderscheidt verschillende phasen in diens houding tegenover de Egyptische godsdienst, die gemarkeerd worden door respectievelijk de jaren 43 v. Chr.: de vorming van het tweede triumviraat, 30 v. Chr.: de intocht van Octavianus in Alexandrië, 28 v. Chr.: het jaar van belangrijke godsdienstige beslissingen, 21 v. Chr.: de verdrijving van de Isis-dienst uit het pomerium van Rome, 10 v. Chr.: de oprichting te Rome van twee obelisken uit Heliopolis, wat de subordinatie van de Egyptische zonnedienst onder de Romeinse zou betekenen. Augustus was een te goed staatsman om door een openlijk gedemonstreerde vijandigheid tegen de Isis-dienst de populares, onder wie deze mysterie-dienst aanhang vond, tegen zich in het harnas te jagen. Heel handig heeft hij, ondanks schijnbare tolerantie, de Isiaci geleidelijk in een hoek gedrongen. De derde studie (49 blz.) gaat uit van het opvallende feit, dat Cicero zich zó diep getroffen toonde door het ontijdig heengaan van zijn dochter Tullia, dat hij een fanum voor haar wilde oprichten – wat betekende, dat zij als goddelijk wezen werd gedacht – terwijl hij generlei emotie aan de dag legde bij de dood van zijn vader. Dit geeft Lambrechts aanleiding om een uitvoerig en met vele gegevens gestaafd betoog te ontwikkelen over het onsterfelijkheidsgeloof van Grieken en vooral van Romeinen. Over het algemeen valt er op de Latijnse epitaphia weinig te bespeuren van een hoop op onsterfelijkheid. Een uitzondering vormen de grafmonumenten van vroegtijdig gestorvenen, vooral van kinderen. Het blijkt, dat hierop vaak hun apotheose is voorgesteld. Daarmee hangt zeker ook het latere gebruik samen om kinderen in de Bacchusdienst in te wijden. Ook deze derde studie snijdt een belangwekkend thema aan, maar de behandeling is niet zo vast van hand als bij de eerste twee. Ook al beperkt de schrijver zich tot „aspecten" van het antieke onsterfelijkheidsgeloof, het onderwerp blijkt toch te veelzijdig te zijn om in een dergelijke betrekkelijk korte verhandeling geheel tot zijn recht te komen. C. J. B.

Atti dell' VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Roma, 17–23 Aprile 1955). Firenze (G. C. Sansoni), s.a. 500 blz.

Voor degenen, die de wetenschap als behorend tot het ludieke aspect der menselijke cultuur willen beschouwen, levert het cultuurelement, dat

,,wetenschappelijk congres'' heet, een sterk argument. In het kader van het vreemdelingenverkeer en als gelegenheid tot het ,,maken van relaties'' heeft deze instelling óók een economische en een sociale functie, die men niet mag onderschatten. De vraag, of het spel zelf, de wetenschap, er wel bij vaart, laat zich minder gemakkelijk beantwoorden, of men nu het spel-om-het-spel dan wel de knikkers op het oog heeft. Dat hangt van vele en velerlei factoren af, o.a. van de vraag, aan welke wetenschap een congres is gewijd.

De wetenschap van de geschiedenis der godsdiensten vertoont allerminst een beeld van maximale coördinatie en optimale integratie, wanneer men de handelingen van het 8e congres voor godsdienstgeschiedenis leest, dat in april 1955 te Rome werd gehouden. Dit is te meer opvallend, daar op dit congres één thema werd gesteld: het sacrale koningschap. Ook de niet geheel ondeskundige lezer kan zich niet aan de indruk van een tamelijk losse compilatie van specialisten en specialismen onttrekken. Zelfs in de sectie ,,Phaenomenologie'', waarin men en passant sociologie en psychologie heeft opgenomen en culturele anthropologie heeft vergeten, is men er allerminst in geslaagd, om de lezer ervan te overtuigen, dat godsdienstgeschiedenis niet alleen een verzameling van wetenschappen en wetenschapjes, maar ook een wetenschap is. Dat dit niet gemakkelijk is, is even vanzelfsprekend als het feit, dat dit óók een kwestie van gewoon practische organisatie is.

Men kan zeggen, dat dit een probleem is, waarmee de godsdienstwetenschap in het vervolg dient te worstelen, totdat een oplossing gevonden is. Men kan ook zeggen, dat het niet aangaat, zo zwaartillend over een instelling als ,,het wetenschappelijk congres'' te piekeren: ,,Nu bloeien de congressen langs de meren / als bloemen die gedijen door dry gin'', dichtte Annie M. G. Schmidt immers.

> ,,Congressen over kurk. En over kerken.
> En allemaal met kaartjes op de borst.
> Er is nog geen congres – dat kan men merken –
> om 't houden van congressen te beperken
> want een congres is mooi. En 't lest de dorst.''

Maar als dàt waar is, dan had men deze 500 bladzijden vol uittreksels beter kunnen vervangen door een bibliografie van 5 bladzijden, waarin verwezen wordt naar de tijdschriften, waarin de voordrachten in hun geheel en met bronnen en bewijsmateriaal zijn of worden gepubliceerd. Wat ook de betekenis van een congres moge zijn, het komt mij voor, dat de betekenis van deze bundel excerpten in vergelijking met de grote omvang zeer klein is. F. Sierksma

OUDE TESTAMENT

Ernst Jenni, *Die politischen Voraussagen de Propheten* Zwingli Verlag, Zürich, 1956.

In dit werk wordt het verschijnsel van de ,,divinatory prophecy'' aan een onderzoek onderworpen. Onderscheid wordt gemaakt tussen de

gerichts- en heilsvoorzeggingen, die betrekking hebben op het gehele volk of de volkerenwereld en een algemeen, ook wat tijd betreft, onbepaald karakter dragen enerzijds en de z.g. politische en historische Voraussagen, die van speciale aard zijn en niet in direct verband staan met de eerste categorie anderzijds (S. 12). Deze speciale voorzeggingen houden zich bezig met het lot van enkelingen of aparte, begrensde gebeurtenissen. Het schoolvoorbeeld is Jer. 28:16, de aankondiging van het nabije einde van Hananja. Bij de schifting der teksten houdt de auteur rekening met het feit dat vele gedetailleerde voorspellingen uitspraken van algemene aard zijn, vanwege het „impressionistische" karakter van het hebreeuws, de voorliefde voor het concrete beeld. Ook vallen die profetieën af, die zich wel richten tot een bepaalde groep of persoon, maar in feite, pars pro toto, het geheel bedoelen. Eveneens worden die voorzeggingen ter zijde gelaten, die niet zozeer van profetische visie als wel van een normaal menselijk inzicht getuigen. Op deze wijze wordt het onderzoek beperkt tot een 26-tal teksten uit Hosea, Amos, Jesaja, Jeremia en Ezechiël. Ze worden ingedeeld in 2 rubrieken: Voraussagen über das Geschick von Einzelpersonen en: Voraussagen über politisch-militärische Ereignisse. De vraag wordt gesteld naar de plaats van deze gegevens in het geheel der profetische werkzaamheid, naar hun herkomst en naar hun vervulling.

De conclusie luidt dat deze speciale voorzeggingen geen centrale plaats in de profetie innemen, maar tot het randgebied behoren. Ze stammen voor een groot deel uit de om de profetische woorden groeiende laag, die op rekening komt van leerlingen, redactoren en glossators. T.a.v. hun „vervulling" concludeert dr. Jenni, dat het aantal speciale voorspellingen, dat blijkbaar is „uitgekomen" ongeveer gelijk is aan het getal, dat niet werd verwerkelijkt. Het zijn ook weer de leerlingen en vrienden der profeten, die zich hebben bekommerd om de vraag van de vervulling van de verschillende uitspraken en wel in verband met de positie en het gezag van de profeet. Ez. 29:17–20 laat bijv. zien hoe de profeet gemakkelijk een bepaalde uitspraak laat vallen om er een ander voor in de plaats te stellen. Dit verschijnsel hangt samen met de vrijheid van God t.a.v. het verloop der historie (S. 113). Het al of niet vervuld zijn van een historische voorzegging is van secundaire betekenis in vergelijking met de algemene vervulling der „eschatologische Weissagung" (S. 114).

In kort bestek is veel belangrijks opgemerkt. De vraag naar de betekenis van de profetische voorspelling is van dusdanig belang, dat de verschijning van een monografie over dit onderwerp gewettigd is. Hij heeft Schleiermacher, Hengstenberg, Oehler, Kuenen, om enkele namen te noemen, uitvoerig beziggehouden. In 1950 verscheen een dissertatie aan de V.U., Die vraagstuk van die onvervulde voorsegginge i.v.m. Jesaja 1–39, van de hand van P. A. Verhoef. In het gesprek tussen joden en christenen kwam de kwestie van de vervulling der profetieën steeds aan de orde.

Wanneer ik mij een enkele critische opmerking mag veroorloven, dan zou ik er op willen wijzen, dat deze studie te schematisch is en te zeer met onderscheidingen opereert, die niet aan de stof zelf ontleend zijn. Het is, in de eerste plaats, de vraag of men de houding van de profeet

t.o.v. de betekenis der voorspelling zozeer kan scheiden van die der leerlingen, als de auteur doet. Wanneer Jeremia aankondigt, dat Hananja binnen het jaar zal sterven, dan zal niet alleen Baruch maar ook de profeet zelf geïnteresseerd zijn in de vervulling van deze uitspraak. De maatstaf van Jer. 28:9b geldt toch ook voor Jeremia! Ik denk in dit verband aan wat A. Guillaume opmerkte in: Prophecy and Divination, London 1938: – there can be no doubt whatever that the prophets were feared because it was believed that they knew what was coming and even had the power to bring about the events which they prophesied (ib. p. 111). Aan dit aspect had meer aandacht moeten worden besteed, doordat het in het o. t. zelf een grote plaats inneemt (cf. Dt. 18:21 v., Jes. 30:8, 41:22, 43:9, 44:7 v., 45:21, Jer. 44:29, Ez. 12:25, 33:33 etc.) De behandeling zou gewonnen hebben indien uitdrukkingen als ,,het oprichten'' van een woord, het ,,komen'' van een dābār, en het begrip dābār zelf in de bespreking waren betrokken.

Voorts is, zoals de S. zelf ook opmerkt (bijv. S. 13), de grens tussen algemene en speciale voorzeggingen moeilijk aan te geven. De term ,,eschatologische Zukunft'' is in ruime zin genomen en betekent niet alleen het einde der geschiedenis (S. 7 Anm. 4). Het algemene is dus ook van historische en politieke aard, waardoor de titel van het boek en het gebruikte begrippenmateriaal aan doeltreffendheid hebben ingeboet. Ook kan met recht de vraag worden gesteld waarom de praedicties, die betrekking hebben op de toekomst van een volk (ook in gevallen waarin gesproken wordt over representanten hiervan) buiten de categorie van de speciale voorspellingen vallen en eveneens (dit tegenover het op S. 13 onder a. opgemerkte) of wat òns onbepaald en algemeen in de oren klinkt, voor de profeet en zijn hoorders in hun tijd en omstandigheden niet bijzonder contingent en speciaal is geweest. Is bijv. het volk met de vreemde tongval en is de voortstormende gesel uit Jes. 28:11 en 18 niet ondubbelzinnig en zeer bepaald het volk der Assyriërs geweest? Ik heb de indruk dat men minder bereikt met de tegenover elkaar gestelde begrippen Weissagung en Wahrsagung als op het eerste gezicht lijkt. Werd vroeger het voorspellend element in de profetie teveel geschrapt ten behoeve van het ethisch karakter ervan, thans wordt de concrete voorspelling te veel losgemaakt van de algemene toekomstvisie. Met het resulaat van dr. Jenni's studie zijn we vrij dicht in de buurt van Hengstenberg en Schleiermacher, die de schil van historisch-politieke praedicties wegwierpen om de vrucht van enkele algemene profetische ideeën te bewaren.

L. A. Snijders

Th. C. Vriezen, *Het nabije oosten in de branding*. Callenbach, Nijkerk 1957. 262 blz., verlucht met 42 foto's. Prijs geb. f 14,50.

Professor Vriezen's nieuwe boek over het nabije oosten geeft meer dan zijn vorig werk aandacht aan de Arabische landen en aan de vraagstukken, waarvoor deze zich gesteld zien door de vestiging van een Joodse staat in hun gebied. Het boek bevat een groot aantal gegevens over het vraagstuk der vluchtelingen en over hetgeen zich in de politiek der

betrokken landen en der wereldmachten ten aanzien van Palestina afspeelt. Het pleit voor een sterke legermacht der Verenigde Volkeren in Palestina. Vriezen verhaalt zijn lezers op een vlotte wijze de indrukken, die hij tijdens een verblijf van twee maanden in de Arabische staten, Libanon, Syrië en Jordanië, en van acht maanden in het zionistische Israël heeft opgedaan. Hierdoor leren wij stromingen kennen, horen wij over gebeurtenissen en over de verschillende interpretatie dier gebeurtenissen op een wijze die om tweeërlei reden boeit: onze tijdschriften en couranten geven blijkbaar doorgaans een zeer eenzijdig beeld, dat stellig aanvulling en dikwijls correcties behoeft, en ten tweede: Vriezen verbergt zijn sympathieën niet en geeft op bescheiden wijze ook aanwijzingen, die zowel van politiek inzicht als van een meelevend hart getuigen.

Het boek behandelt meer dan de politieke vragen. Het geeft een overzicht van de oudheidkundige vondsten en de opgravingsgebieden, door de schrijver bezocht. Ook schetst het de geschiedenis van het bereisde gebied en vertelt het over de natuur van de landen. Deze verscheidenheid moge geen sterke eenheid aan het werk geven, zij belet niet dat de aandacht van de lezer bewaard blijft.

Het zal mij niet verbazen als na verloop van tijd een tweede druk nodig zal blijken. Daarvoor kunnen de volgende opmerkingen wellicht dienstig zijn. De stijl is vlot, maar niet vlekkeloos: ,,opbrengen" (20 e.v.); ,,instelling" (215); ,,er tegen aan gegooid" (148); ,,op- en meevallen" (226); ,,bijwonen", i.p.v. bezichtigen (84). In Dhiban wordt nog steeds gegraven (30); in plaats van Buber kan thans beter professor Simon worden genoemd (76); na de beschrijving van de religieuze feesten in Israël moet wel vermeld worden, dat slechts een klein gedeelte der bevolking de viering mee maakt, zoals deze beschreven is: de saecularisatie blijkt juist ook in de veranderingen van de aard der feesten (125). Bij de beschouwingen over de ossuaria moet worden bedacht dat deze kisten niet eenmaal maar vele malen werden gebruikt gedurende een lange reeks van jaren (168). Bij de beschrijving van de positie der christenen in Israël verwachtte ik een en ander over het werk, dat in en van uit het Zweedse Theologische Instituut te Jerusalem geschiedt en dat Vriezen ook van nabij heeft meegemaakt. En wat het onderwerp: het oosterse aspect binnen de staat Israël zelf betreft, moet aandacht worden gevraagd voor het rijk gedocumenteerde werk van R. Patai, Israel between East and West, Philadelphia 1953. In dit verband moet het toenemende levantijnse karakter van de staat Israël worden genoemd.

Zo is er wel meer in Vriezen's boek, dat enige aanvulling of verandering verdient. Dit doet evenwel niets af van de grote waardering die ik voor dit werk heb. Het slaagt er in, op humane wijze, wetenschappelijk verantwoord en boeiend gesteld, de lezer te overtuigen dat ook wij verantwoordelijk zijn voor hetgeen in Palestina gebeurde en gebeuren gaat.

P. A. H. de Boer

NIEUWE TESTAMENT

ADOLF SCHLATTER, *Johannes der Täufer*. Herausgegeben von Prof. D. Wilhelm Michaelis, Basel 1956. Kart. DM. 9.50.

Men heeft altijd gemeend, dat de dissertatie, die Schlatter in 1880 aan de theologische faculteit van Bern heeft voorgelegd, voorgoed verloren gegaan was. Maar in 1952 is hij bij een nieuwe schifting van zijn schriftelijke nalatenschap te voorschijn gekomen. Hij is nu in zijn geheel uitgegeven door de tegenwoordige Nieuwtestamenticus van Bern, Michaelis. Zo ligt dus na een onderduiken van ruim 75 jaar de dissertatie weer voor ons van de man, wiens eerste wetenschappelijke geschrift over een Nieuwtestamentisch onderwerp zeker niet zijn laatste geworden is.

Of dit geschrift belangrijk genoeg is, om het na zoveel jaren nog eens te laten drukken, terwijl Schlatter zelf nadrukkelijk in zijn autobiografie zegt, dat hij aan drukken niet gedacht heeft, en het dus bij dit hervonden manuscript heeft willen laten? M.i. laat deze uitgave in druk zich uiteindelijk alleen rechtvaardigen in het kader van een biografie van een man, die door zijn latere werk een zeer belangrijke figuur op het terrein van het onderzoek van het N.T. geworden is. Want zelfstandige wetenschappelijke waarde kan wel aan enkele gedeelten toegekend worden, maar nauwelijks aan het geheel. Daarvoor draagt het te duidelijk de sporen aan zich van een grote haast. Schlatter deelt zelf mee, dat hij dit werk in 4 weken voltooid heeft. Als men deze dissertatie leest, dat wetende, verbaast men zich over zulk een prestatie. Maar het kan niet anders, of daardoor komen ook allerlei tekortkomingen van zulk een haastig werken aan de dag: onevenredige verdeling van de aandacht voor verschillende pericopen, zeer onvolledige bibliografische aantekeningen – later citeert Schlatter opvallend weinig andere onderzoekers, wat hem toch niet geredelijk als een lof aangerekend mag worden, gelijk door Michaelis geschiedt, die veroordeling van Schlatters manier van schrijven op dit punt begrijpelijk vindt bij ,,Zunftgenossen, die sich gerne zitiert gesehen hätten'' (S. 169) –, tweedehandswerk bijv. bij de behandeling van de rabbinica.

Maar biografische waarde heeft dit geschrift in hoge mate. Telkens, soms aan korte opmerkingen, herkent men de latere Schlatter. Sommige polemische uitlatingen tonen reeds dan duidelijk de man, die binnen het onderzoek van het N.T. zijn leven lang een geheel eigen plaats zou blijven innemen. Dat hem dat zijn gehele leven nog al enige strijd zou kosten, kon hem een opmerking van de toenmalige Berner directeur van Onderwijs reeds voorspellen. Deze liberale theoloog wilde hem toen al duidelijk zeggen, dat hij hem niet tot professor zou maken, en hij wilde hem ook wel zeggen, waarom niet: ,,Wenn ich Sie zum Professor machte, so würden die Pietisten im Lande sagen: diesen Professor haben wir uns erbetet, und diese Freude mache ich ihnen nicht'' (Adolf Schlatters Rückblick auf seine Lebensarbeit, 1952, S. 89).

J. N. SEVENSTER

Hans Bietenhard, *Das tausendjährige Reich, eine biblisch-theologische Studie.* Zwingli-verlag, Zürich 1955, 174 blz.

Over de betekenis van het duizendjarig rijk is en wordt zowel in kerken als secten zeer uiteenlopend gedacht. Ook op het terrein der Nieuwtestamentische wetenschap heerst inzake de juiste interpretatie van deze voorstelling allerminst eenstemmigheid. Twee punten zijn daarbij vooral van betekenis: vooreerst de exegese van het hoofdstuk, waarin met zoveel woorden van dit rijk wordt gesproken (Openb. 20:1vv.) en verder de vraag, welke relatie er bestaat tussen dit caput en verschillende andere gedeelten in het Nieuwe en ook in het Oude Testament, b.v. 1 Cor. 15:24–28, de teksten over Israël in Rom. 11, de voorspellingen van Jesaja. Vooral met deze twee problemen houdt de interessante, bijbels-theologische studie van Bietenhard, de tweede, belangrijk gecorrigeerde en vermeerderde druk van de voor een eerste druk bewerkte dissertatie, zich bezig. Na een inleiding, waarin wordt uiteengezet, hoe uiteenlopend voor en na in de Christelijke historie over dit thema geoordeeld is, handelt de schrijver achtereenvolgens over: de exegese van Openb. 19:11–20:10, de parousie van Christus, de oorsprong (men zou wellicht beter kunnen zeggen: de achtergrond) van de voorspelling over het duizendjarig rijk (Oudtestamentische en laat-Joodse parallellen, Gog en Magog, de herkomst van het getal 1000, het binden van de Satan), het probleem van de dubbele opstanding (met laat-Joodse analogieën), de heerschappij van Jezus Christus en „de heiligen" in het duizendjarig rijk, de betekenis van „de geliefde stad" en de betrekking tussen Israël en dit rijk, de relatie tussen de belofte in het O.T. en de besproken voorstelling. Een hoofdstuk over het duizendjarig rijk in de huidige theologie besluit het boek.

Na dit summiere overzicht bepalen wij ons nog een moment bij enkele hoofdpunten uit het betoog. Bij de exegese van de bewuste pericoop worden de recapitulatie-theorie en de daarmee veelal verbonden kerkhistorische interpretatie afgewezen. Volgens deze opvatting moet onder het duizendjarig rijk de periode van de kerk worden verstaan. Openb. 20:2 zou betrekking hebben op hetzelfde, dat ook reeds in teksten als Openb. 12:10, Mt. 12:29, Lc. 10:18, 11:21 is aangeduid. De eerste opstanding heeft dan betrekking op de opstanding bij de doop (Rom. 6:4 v., Ef. 5:14, Col. 3:1). Bietenhard acht deze interpretatie vrijwel uitgesloten: hij accentueert terecht, dat in het optreden tegen de Satan een voortgang te constateren valt: in Openb. 12 wordt hij uit de hemel op de aarde geworpen, in 20:2–3 gebonden, zodat hij op de aarde niets meer kan uitrichten en in Openb. 20:10 wordt hij geworpen in de poel van vuur en zwavel.

Het meest heeft mij echter geboeid hetgeen B. opmerkt bij de drie volgende problemen:

1. Vooreerst de vraag, of wij in het bewuste schriftgedeelte te doen hebben met een geïsoleerde locus, dan wel of voor het geheel of voor bepaalde gedeelten van Openb. 20:1–10 elders verwante gegevens te vinden zijn. Tegenover vele exegeten, die menen, dat de leer van het millennium in het N.T. een vreemd bestanddeel vormt, kiest B. voor het laatste.

Hij wijst daarvoor op teksten, die over de heerschappij van Christus handelen en zet uiteen, dat de zgn. dubbele opstanding weliswaar nergens elders met zoveel woorden genoemd wordt, maar in 1 Thess. 4:13–18 en 1 Cor. 15:24 vv. toch wel degelijk verondersteld wordt.

2. Bietenhard ziet verder een nauwe samenhang tussen de verwachting van het duizendjarig rijk en de toekomstige bekering van gans Israël (blz. 90 v.). Van deze bekering is naar zijn mening bij herhaling sprake, niet alleen in de bekende teksten van Rom. 11, maar b.v. ook in Mt. 23:37–39, Lc. 13:34 v., Mt. 19:28 en met name in teksten uit Handelingen, als 3:19–21, 1:5 v. en 2:36 (Jezus blijft de Messias van Israël). Samenvattend constateert de schrijver dan ook: „die Hoffnung auf eine Wiederherstellung Israels ist im ganzen Zeugnis der Bibel fest verankert" (blz. 104). In de tijd van het millennium zullen dan ook de beloften van het Oude Testament in vervulling gaan en wel niet in een spiritualistische zin (blz. 114 v.). Hierbij moet B. (blz. 93) echter toch wel erkennen, dat het zeer moeilijk, zo niet onmogelijk is, uit te maken, welke Oudtestamentische gegevens betrekking hebben op het rijk Gods en welke op het toch slechts voorlopige rijk van de duizend jaren (blz. 135 v., 143).

3. Mag dit laatste punt reeds buitengewoon actueel genoemd worden, dat geldt stellig van een derde probleem, dat bij Bietenhard in het laatste hoofdstuk, maar ook reeds in verschillende voorafgaande passages aan de orde komt: de vraag, wat de bedoelde teksten in de Apocalypse en verwante gegevens thans voor ons betekenen. Bij herhaling accentueert B., dat men met de resultaten van de exegese op dit punt van de eschatologie nu ook ten volle ernst moet maken. De manier, waarop Openb. 20 wordt uitgelegd en dan dogmatisch gewaardeerd, zou wel eens „ein Prüfstein für die Schriftgemäszheit und Schriftgebundenheit" van allerlei theologie kunnen zijn (blz. 134 en 10). Zowel bij de Oudtestamentische als de Nieuwtestamentische gegevens dreigt „Auflösung in den Spiritualismus" (blz. 134). Op meer dan een plaats waarschuwt de schrijver voor docetische vervluchtiging, b.v. door het gebruik van moderne begrippen (blz. 163). Het gaat hier z.i. steeds om de vraag: dienen onze dogmatische beginselen de Schriftbeschouwing te bepalen of moet de dogmatiek door de uitspraken van de Schrift bepaald worden? (blz. 13). Verschillende uitspraken van Althaus in „Die letzten Dinge" worden dan ook, soms in krasse termen, afgewezen; Althaus zou de autoriteit van de Schrift principieel opheffen (blz. 132). Daartegenover betoogt B., dat Christelijke eschalologie in het algemeen en de leer van het duizendjarig rijk in het bijzonder principieel Christologisch georiënteerd moeten zijn en gefundeerd op de exegese van de Schrift (blz. 146, 163). – Dat het echter niet zo eenvoudig is vast te stellen, wat eerbied voor de resultaten van de exegese op de besproken punten inhoudt, blijkt m.i. juist uit het boek van B. weer duidelijk. Ik verwijs daarvoor naar hetgeen bij het vorige punt reeds werd opgemerkt over de exegese van „de beloften" in het O.T.: wat heeft betrekking op het koninkrijk Gods en wat op het duizendjarig rijk? Verder houdt ook de historie van de exegese op dit punt een waarschuwing in. En tenslotte, niet alleen blijft in de exegese van verschillende Nieuwtestamentische teksten allerlei onzeker, maar is

ook op bepaalde punten het een moeilijk met het ander in harmonie te brengen, zoals B. ook zelf hier en daar moet erkennen: ,,Nicht alle Aussagen zwischen Apk 20 einerseits und 1 Th 4, 13 ff. und 1 K 15, 23–25 anderseits sind kongruent. Will man alle diese Stellen zusammenfügen, so bleiben Nähte sichtbar, die sich nicht restlos beseitigen lassen'' (blz. 60).

Intussen, men moge het op dit punt en wellicht ook bij menig détail van de exegese niet steeds eens zijn met de schrijver, niettemin heeft deze ons, naar mijn mening, een waardevolle studie gegeven, die zeer stimuleert tot nadere bezinning op deze problemen en dan ook hartelijk kan worden aanbevolen. G. SEVENSTER

KERKGESCHIEDENIS

H. BERKHOF, *Geschiedenis der Kerk*. G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1955[6], 352 blz. Geb. f 9.90.

Dit boek, dat een ,,theologische, kritische kerkgeschiedenis'' bedoelt te geven, ,,maar dan voor niet-theologen begrijpelijk'' (blz. 5), heeft sinds zijn ontstaan in de oorlogstijd (1941) zijn bestaansrecht en bruikbaarheid volop bewezen. Het verschijnen van de zesde druk, tot op het verschijningsjaar bijgewerkt, toont opnieuw aan, dat het in een behoefte voorziet. In de loop der jaren zijn de voortreffelijke eigenschappen ervan – het synthetisch vermogen van de schrijver, de boeiende schrijftrant, de heldere dispositie, het weglaten van overbodige details – zo dikwijls geroemd, dat ik die in deze korte bespreking niet behoef te herhalen.

Het uitgesproken reformatorisch gezichtspunt, waaronder dr. Berkhof de kerkgeschiedenis beschouwt en dat hem tot een wel zeer sombere waardering van het na-apostolisch tijdvak inspireert (blz. 24–28), stelt hem enerzijds in staat tot een overzichtelijke ordening van het bonte feitenmateriaal, maar levert anderzijds het grote bezwaar op van een vaak apodictische beoordeling van stromen en gebeurtenissen. De ,,retouches'' (blz. 6), waartoe hij zich bij de bewerking van de derde en vooral van de zesde druk genoopt voelde, leidden in sommige gevallen inderdaad tot een verzachting van het oordeel of tot een minder fors aanzetten van bepaalde lijnen, maar hebben helaas niet overal het wegnemen van feitelijke onjuistheden geresulteerd. De geringe plaatsruimte dwingt mij tot drastische beperking. Slechts een enkel voorbeeld kan ik noemen, ontleend aan een vergelijking met de eerste druk.

Voor het eerste denk ik dan aan de voorzichtiger beoordeling van het humanistisch element bij Zwingli (blz. 167, 171), kennelijk onder de invloed van het nieuwe Zwingli-onderzoek; aan een positiever waardering van de Remonstranten (blz. 220–224) en van het Piëtisme (blz. 248v.); aan een minder vlot stellen van het ,,heidendom'' als oorsprong van de ,,Verlichting'' (blz. 249v.); aan een juistere beschrijving van de verhouding Kerk-secte (blz. 303–305; waarbij echter de concrete beschrijving van secten tot slechts twee voorbeelden is gereduceerd: blz. 305v.); aan een minder stugge overtuiging inzake de ,,onbekeerlijkheid'' van Rome (blz. 303). Voor het tweede – feitelijke onjuistheden – valt bij wijze van voorbeeld te denken aan de misleidende aanduiding van de r.k.

genadeleer en anthropologie (blz. 221) en de onbewezen stellingen op blz. 302, dat de paus vóór 1870 nog nooit een dogma had geformuleerd en dat de Paus met de vooropgezette bedoeling, om de leer van de pauselijke onfeilbaarheid vast te stellen, het Vaticaanse concilie bijeenriep. In het nieuw bewerkte stuk over Rusland had m.i. de nieuwe grondwet van 1936 met haar garantie van gewetensvrijheid (art. 124) niet mogen ontbreken. De illustratie is, vergeleken bij de eerste druk, aanzienlijk verbeterd; de uitgave is keurig. N. K. van den Akker

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST

K. H. Roessingh, *Martin Heidegger als godsdienstwijsgeer.* Serie Philosophia religionis, dl. VIII, Assen 1956; 232 blz., ing. f 11,75; geb. f 13,50.

Dit boek is de handelsuitgave van de dissertatie waardoor de schrijver de doctorstitel verkreeg. Het wil zich beperken tot de godsdienstwijsgerige aspecten van Heidegger's werk, al blijkt dit niet mogelijk te zijn zonder de gang van zijn ontologisch onderzoek na te gaan. De beide eerste hoofdstukken, die ongeveer de helft van het boek beslaan, zijn hier dan ook aan gewijd.

Een behandeling van Heidegger's gedachtengang heeft zin nu Heidegger heeft aangekondigd (in 1953) dat het tweede deel van Sein und Zeit niet zal verschijnen. Daarmee kwam opnieuw de vraag naar de gang der gedachten in zijn werk naar voren, zowel wat betreft de onderlinge samenhang der verschillende geschriften, als ook de verschuivingen die erin plaats hebben gevonden.

Schrijver vindt als het belangrijkste binnen het geheel van H.'s werk het begrip van ,,die Kehre'', de ommekeer van het denken vanuit de zijnsvergetenheid tot het zijn, de oorsprong. Zo wordt het Zijn ontdekt als ,,het donkere in de oplichting, het verdwijnende in het zich vertonende, het verbale in het nominale...'' (blz. 138).

Rondom de vragen van het Zijn bewegen zich ook de godsdienstwijsgerige problemen. H. ziet in het Christendom de leer van de schepping komen in de plaats van de gedachte van het summum esse. Nu is deze plaats leeg geworden: de metaphysica heeft gevoerd tot de absolute subjectiviteit die alleen nog maar ,,Zuwendung'' is en geen ,,Abwendung'', d.w.z. opgaat in het ,,zich werelden'' van de wereld. H. sluit hier aan bij Nietzsche's ,,Gott ist tot'', zodat ook de godsdienstwijsgerige problematiek verschuift: niet meer de vraag van Zijn-God maar het aspect van ,,das Heile'' dat oplicht in het Zijn. Rondom ,,das Heile'', cirkelen de vragen; schr. vertaalt het met ,,heelvol'' om het geheelheidsaspect te behouden en om de klankbenadering naar het woord heil vast te houden, waar heilvol te specifiek godsdienstige inhoud zou hebben (vgl. blz. 184).

Schr. wijst aan dat het denken van H. voor een christelijke theologie onaanvaardbaar is en zal zijn: God en het (hoogste) Zijn vallen niet samen. Ook de gedachte dat de goden (god) de mensen nodig hebben om hun een woning te bereiden, om hen te noemen, zal voor de christelijke theologie onaanvaardbaar zijn. Wel liggen in H.'s denken elementen die

de saecularisatie tegen gaan: de phaenomenologie die ook in het verschijnen van de wereld het numineuze ontdekt (de goden als immanente machten) en zicht geeft op het heilige handelen in de cultus, waarin zich het ,,werelden'' voltrekt en zonder welke goden en mensen ten onder gaan (blz. 222).

Dit boek is een waardevolle bijdrage voor de literatuur over Heidegger en voor de godsdienstwijsbegeerte. Er zijn wel vragen en problemen waarop men zou willen dat de schrijver nader was ingegaan, zo b.v. op de scheiding die H. maakt tussen theologie als ,,begriffliche Selbstinterpretation der gläubigen Existenz'' en geloof als ,,Erlebnis'' (blz. 176) of over de opmerking dat slechts in een lang gebeuren van onderscheiden tussen God en mens God zich kan openbaren als persoon; ik meen dat de geschiedenis zelf juist het omgekeerde aanwijst. En tenslotte de hoofdvraag, die wijder reikt dan H. alleen en het geheel van de geschiedenis van de philosophie bestrijkt: kan men God gelijk stellen aan het Zijn en dan toch God als ,,Onze Vader'' als ,,persoon'' vasthouden? Of moet men beiden erkennen waarbij het van de ,,gläubige Existenz'' van de denker afhangt of hij God stelt boven het Zijn, of het Zijn boven god en de goden?

Bezwaar heb ik tegen de interpretatie die schr. op blz. 158 noot 117 en blz. 178 geeft. Dit doet echter aan de erkenning voor de bijdrage die dit boek levert niet af. Het geheel werd goed verzorgd uitgegeven.

B. Klein Wassink

OECUMENICA

W. F. Golterman, *Eén Hééř één Kerk*, G. F. Callenbach, Nijkerk 1956, 218 blz., geb. f 7,90.

De secretaris van de Oecumenische Raad van Kerken in Nederland heeft aan allen, die belang stellen in de oecumenische beweging, een gewichtige dienst bewezen door een beschrijving te geven van de geschiedenis dezer beweging, vooral sinds de stichting van de Wereldraad van Kerken in 1948, en door de problemen, die zich daarbij voordoen te behandelen. De lezer vindt van dit alles een helder en oriënterend overzicht. Daarbij moesten zoveel vraagstukken aan de orde komen, dat het in vele gevallen voor de schrijver ondoenlijk was er diep op in te gaan, zodat hij dan met enige aanduidingen moest volstaan. Nadat hij in het historische gedeelte en ook in de hoofdstukken over het wezen van de kerk en over de oorzaken van verscheidenheid en gescheidenheid zo veel mogelijk objectief de verschillende standpunten heeft weergegeven (wij hebben hier tegelijk recente kerkgeschiedenis en een beknopte ,,Konfessionskunde'') komen zijn eigen inzichten meer naar voren in de ,,wegen tot eenheid''. Reïntegratie, zoals de R.K. en de Oosters-orthodoxe kerken die voorstaan, en alomvattendheid, meest bepleit door Anglicanen, acht hij niet voor alle kerken aanvaardbaar. Zelf neemt Dr. G. het op voor de weg der vernieuwing, waardoor alle kerken voor Gods Woord leren buigen en in het aangezicht van Christus zichzelf leren herzien en tot eenheid komen. M.i. komt daarbij het apostolaat, als eenheid scheppende roeping der kerken bij uitstek, nog te weinig tot zijn recht, al ziet de schrijver het niet

over het hoofd. Ook vind ik het te betreuren, dat de arbeid aan de eenheid der kerken voornamelijk wordt gezien bij de kerken als geheel en veel te weinig in de plaatselijke gemeenten. Toch komen vooral daar de gescheidenheden en tegenstellingen dikwijls het schrijnendst aan het licht en daar juist liggen de gezamenlijke verantwoordelijkheden tegenover hen die van het Evangelie vervreemd zijn het meest voor de hand. Wat de schrijver aan de Ned. Herv. Kerk met haar volkskerk-pretentie toedicht – hij wenst dat zij deze terwille van de oecumene zal opgeven – berust grotendeels op misverstand en eenzijdige interpretatie der volkskerkgedachte (zie de discussie in ,,Woord en Dienst'', jrg. 6, nrs. 1–5). Dr. G.'s gedachten over de mogelijkheid van één evangelische kerk in ons land komen te weinig uit de verf; er schijnt bij hem onzekerheid te heersen of dat één organisch geheel zou moeten worden (202) of een federatief verband, waarbij ieder der participerende kerken b.v. haar eigen belijdenis-interpretatie behoudt (207). Dat de zgn. vrije kerken niet veel nadruk leggen op eenheid van kerkorde of belijdenis, is in zijn algemeenheid niet juist: er zijn ook vrije kerken die zeer streng zijn op deze punten; het gaat er maar om wat men onder vrije kerken verstaat. Of de toetreding der Gereformeerde Kerken tot de Oecumenische Raad het voor de kleine kerken gemakkelijker zal maken, omdat zij dan niet meer met één, maar met twee grote en invloedrijke kerken te maken hebben (104)? Het omgekeerde kon wel eens het geval zijn, hetgeen natuurlijk niet wegneemt dat wij op de toetreding der Geref. Kerken moeten hopen en daarop aandringen. Op blz. 10 staat een vreemde vergissing. Het woord ,,oikoumenè'' is alleen maar een participium passivi van ,,oikein'' (nl. de bewoonde wereld) en heeft niets te maken met ,,menein'', blijven. Gelukkig maar, want als de kerken ieder in haar oikos bleven zou er van de oecumene niets terecht komen, waarvoor dit boek juist zo'n waardevol en nobel pleidooi voert. W. F. Dankbaar

PRAKTISCHE THEOLOGIE

Jean-Jacques von Almen: *La Vie pastorale* (éd. Delachaux et Nestlé).

Op verzoek publiceerde de Frans-Zwitserse predikant Von Allmen vijf lezingen die hij hield op de tweede ,,semaine Romande de theologie pastorale'' over het predikantsambt.

Een geschrift, naar de vorm nauwelijks meer dan een brochure (70 blz.), wat de inhoud betreft compact, rijk, positief geladen. Als goed bouwmeester legt de auteur eerst het bijbels-theologisch fundament. Daarop verrijst de singuliere figuur van de dominee in ambt en leven. Singulier is hij door zijn roeping, zijn kerkelijke bevestiging, de aard van zijn werk en zijn daardoor gestempeld, daarmee voortdurend verbonden leven. Weinig facetten van de predikantsexistentie ontgaan aan de scherpe blik van de auteur.

In vijf overzichtelijk ingedeelde capita behandelt v. A.:

1. de predikant, dienaar van Jezus Christus; 2. de predikant in de kerk; 3. de predikant in zijn gemeente; 4. tucht en vrijheid in het predikantsleven; 5 de predikant in de wereld

Schrijver houdt van orde en lijn. Daarvan draagt het ontworpen beeld de kenmerken. Hij tracht daarbij het gevaar van een abstracte constructie te vermijden. Zijn geloofsvisie en oprechte wil zich door de Heer van het Evangelie te laten gezeggen brengen telkens weer leven in wat snel zou kunnen verstarren tot dor schema.

Belangrijk is de fundering van het ambt: 1. bewust christologisch; 2e. bewust eschatologisch.

Ad 1. Von Allmen wijst enerzijds de opvatting af dat het predikantsambt een soort verbijzondering zou zijn van het ,,algemeen priesterschap der gelovigen''. Niet de kerk maar Christus zelf roept en verkiest de ambtsdrager tot deze eigensoortige en uitzonderlijke dienst in de wereld, binnen het kader van de kerk, waarvan Hij, Christus het hoofd is. Daarom is de predikant in eerste instantie ambassadeur van Christus, niet zaakgelastigde van de kerk.

Anderzijds bestrijdt de auteur de opvatting, dat de predikant niets meer zou zijn dan een nodig en nuttig functionaris in de sociologisch bepaalde organisatie, die kerk heet. Zeker, hij moet ook zorgen voor het goede beloop, het ,,bene esse'' het welzijn van die kerk. Maar dat is niet zijn eigenlijke opdracht. Natuurlijk heeft de kerk het recht en de plicht haar dienaren te benoemen en te bevestigen in overeenstemming met de taak, die tijd en omstandigheden vereisen. Het is God zelf die aan Zijn volk de dienaren geeft, welke het nodig heeft om te *zijn*.

Daarom is het ambt christologisch gefundeerd. Juist zo is het profetisch karakter van het ambt gewaarborgd. De grondslag is dus *christologisch, niet ecclesiologisch*.

Ad 2. ,,Voor zover dienaar van Christus, moet de predikant zowel echo van de eerste (vervulde) komst (*a*), als prefiguratie van de tweede komst; (*b*) van zijn Heer zijn''.

a. De predikant kan in zijn dienst niets toevoegen aan het eens volbrachte heilswerk van Christus. Hem is opgedragen dit werk te weerkaatsen en er aldus een voortdurend nieuwe uitwerking aan te geven. Hiertoe bekwaamt hem de Heilige Geest.

b. Daarnaast en tegelijk is de predikant geroepen de wederkomst van Christus a.h.w. vóór af te beelden. Zijn dienst is niet slechts gericht op het verleden maar evenzeer op het komende Rijk. Want de kerk, waarin hij zijn dienend ambt vervult, is de gemeenschap van het nieuwe volk dat pelgrimeert naar de toekomst des Heren.

Dit is de *eschatologische* grondslag.

Zo moet de predikant werken èn leven in de spanning tussen de aioon houtos en de aioon melloon. Hij is de vreemdeling bij uitstek en helemaal in de wereld van nu.

De gehele uitbouw van het ambt tot in de meest practische details (huwelijkskeuze, plaats in de samenleving, politieke houding, woning en kleding!) moet de kenmerkende trekken van deze grondslag bewaren en tonen.

Waar de uitwerking van deze spanning gegeven wordt door een mens, die daaraan wèl in het directe leven recht kan doen wedervaren, maar die deze, ook in de oprechtste beschouwing, niet kan handhaven, plaatst men bij menige consequentie, die hier getrokken wordt, een vraagteken. Want deze consequenties worden gekleurd door persoonlijke inzichten (soms ook wensen?), welke het karakter van dwingende noodzaak wel eens schijnen te ontberen. Op dezelfde grondslag – het blijkt in de practijk telkens weer – kan kerk- en ambtsbegrip ook ànders worden verstaan. Het lévende geloof staat niet toe tot algemeen en immer geldende conclusies te komen, zelfs al zou men dezelfde theologische grondslagen aanvaarden. Deze conclusies worden mede bepaald door een verschillende exegese van dezelfde bijbelse gegevens èn door persoonlijke factoren van landaard, maatschappelijk milieu, traditie en psychologische data. Daarom zijn zij beperkt, in zeker opzicht eenzijdig en moèten dat zijn.

Vandaar dat de ongetwijfeld geboeide lezer met alle eerbied voor de door zijn geloof geboden rigoureuze ernst van de auteur, diens uiteenzettingen met vraagtekens en hier en daar met oppositionele uitroeptekens begeleidt.

Een enkele vraag zij hier genoemd:

1. Wordt het ambt niet óverspannen als de predikant zo bewust voortdurend het humanum èn het vreemdelingschap tegelijk zichtbaar moet verwezenlijken, hetgeen schr. eigenlijk wil en bedoelt?

Is het onjuist te menen, dat hier een zekere krampachtigheid onvermijdelijk wordt? Is het niet de opgaaf om het incognito van het vreemdelingschap te bewaren in een eerlijke, ook eerlijk fálende menselijkheid?

2. Dreigt niet ook een óverspanning van het ambt door het zo uit te zonderen van alle overige roepingsbesef, dat het b.v. niet onderworpen mag worden aan de normale leeftijdsgrens van aftreden, die in andere beroepen wordt gesteld. Dus: sluit de aard van de dienst, waartoe de predikant verkozen is, persé in, dat alleen de dood hem daarvan ontslaat? Men kan daar tegenover stellen, dat geen enkele *Christendienst* op 65-jarige leeftijd eindigt, dat houdt echter niet in, dat zijn maatschappelijke vorm, functie en plaats niet op een bepaald ogenblik veranderen, en zich in een gewijzigde vorm moeten voortzetten.

3. Ongetwijfeld vinden wij in de Paulinische en de Katholieke brieven van het Nieuwe Testament de meeste gegevens over het ambt, evenals over leef- en werkwijze van de gemeente. Niettemin vragen wij ons af of alleen daar de bijbelse normen liggen voor onze huidige ambtsopvatting, voor de vorm waarin de dienst moet worden gewijd, aanvaard en vervuld? Is het een ketterse gedachte om te vragen of in de Johanneïsche geschriften niet ook practisch-theologische aanwijzingen worden gegeven? Waarom heeft men in plaats van de bevestiging door handoplegging niet die door de voetwassing gekozen? Ik meen, dat de zwijgende afwijzing hiervan vooral te danken is aan practische bezwaren. Waarom niet eerlijk erkend dat deze soms praevaleren boven trouw aan de bijbel?

4. Is het pleidooi voor de mannelijke predikant niet mede ingegeven door kerkelijke (en nationale) traditie? Zodat ongetwijfeld ook sociologische en psychologische motieven in het spel zijn. Deze zijn helemaal

niet zozeer minderwaardig aan de Bijbelse, dat men ze niet ten volle wil begrijpen en eerbiedigen.

Bepaald zwak en exegetisch bedenkelijk lijkt mij de uiting dat het ambt door een màn vervuld moet worden, omdat Christus „s'est fait homme et non point femme" (blz. 189). Ik heb deze tekst in het Nieuwe Testament nergens kunnen vinden, zelfs niet bij Paulus!

Slotsom: Het geschrift is zeer stimulerend. Door zijn positieve, hier en daar wat apodictische betoogtrant, dwingt het ons wezen en waarde van het ambt opnieuw te doordenken. Het dwingt ons ook ons rekenschap te geven van wat wij er persoonlijk van maken. Daarbij worden wij niet gespaard, wat zeker een sanerende invloed heeft. Wel bespeurt men telkens hoe alleen een westerse theoloog dit zo heeft kunnen schrijven, en dan een westerling uit een niet in de diepte verontruste en omgewoelde samenleving.

Wat men mist, ondanks het feit, dat schr. het profetisch karakter van het ambt niet wil verwaarlozen, is toch dat radicale element, het innerlijk revolutionaire élan tegenover alle veilige en geruste burgerdom, waardoor de dienaar de ontworteIden, de ontheemden en de door de samenleving verdrukten en gebrokenen tot een vertroostend maar ook mee-bewogen broeder kan zijn. De ootmoed van de dienaar moet zich juist daarin verwezenlijken, dat hij alle uiterlijke distinctieven van zijn uitzonderlijke verkiezing afwijst en (om de modeterm te gebruiken) waarachtig solidair wordt met de van God vervreemden, buiten maar bovenal binnen de kerk.

E. B. A. POORTMAN

ARTHUR JORES, *Der Mensch und seine Krankheit.* Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1956. 173 blz. Linnen DM. 12.80.

Dit boek van een Hamburger medisch hoogleraar geeft een goede uiteenzetting van de situatie van het ogenblik in de medische wetenschap. De ondertitel is „Grundlagen einer anthropologischen Medizin". Deze titel is ietwat misleidend. Het boek probeert nl. niet zo zeer een nieuwe anthropologische medische wetenschap te ontwerpen als wel de implicaties van een typisch menselijke ziektebegrip na te gaan. De schrijver betoogt, dat de mens ziekten met plant en dier gemeen heeft, doch ook typisch menselijke ziekten bezit, die niet door de natuurwetenschappelijke medische wetenschap kunnen worden verklaard. Zij zijn, wat wij in Nederland de psycho-somatische ziektebeelden noemen. De eigenlijke oorzaken liggen hier in een neurose. Zij moeten dus door psycho-therapie worden genezen. Via een aantal principiële overwegingen komt hij tot de volgende belangrijke uitspraak: „Krankheit ist das Prinzip der Natur, das Einzelindividuum zu zerstören. Dieser selbstzerstörerische Akt wird vorzugsweise – aber nicht ausschliesslich (Infektionskrankheiten) – dann vollzogen, wenn das Leben entweder aus äuszeren (Gefangenschaft) oder inneren Gründen (spezifisch menschliche Krankheit) keine Möglichkeit zur Selbstentfaltung mehr hat oder diese an dem natürlichen Ende des Lebens vollendet ist". De schrijver gaat dan in een slothoofdstuk na, hoe het met deze psychotherapie in de tegenwoordige wereld met name in

Duitsland, waar deze grotendeels buiten het universitaire verband beoefend wordt, staat.

Dit boek toont, hoe het werk van von Weizsäcker in Duitsland wortel schiet en daar tot belangrijke wijsgerig-anthropologische beschouwingen aanleiding geeft. Juist hierdoor is het ook voor theologen belangwekkend.

H. Faber

H. Vollenhoven, *Evangelisch Commando (onze omgang met de buitenkerkelijke naaste in de jongerenwereld)* I. *Moderne strategie.* J. H. Kok, Kampen 1956. 136 blz. Prijs geb. f 4,95.

Prof. J. H. Bavinck spreekt in een „Ten geleide" de hoop uit, dat het Commando van dit boek wakker zal roepen „uit de gezapige rust, waarin we nog maar al te zeer verkeren". Met de „we" is dan wel in hoofdzaak de Gereformeerde wereld bedoeld, waarin de beweging van „Jeugd en Evangelie" haar bakermat vond. De schrijver gaat in den brede de wordingsgeschiedenis van deze beweging na, die gegroeid uit contacten in de oorlogsjaren, zich na de oorlog met een krachtig evangeliserend appèl richtte tot jongeren, die belijdenis deden van hun geloof, om „kerk in beweging" te zijn. Dit boek is in een hartstochtelijke toon geschreven, met een brandende liefde voor de kerk, maar vooral voor de jongeren, die buiten de kerk leven en die Ds. Vollenhoven voor de verantwoording legt van de dikwijls al te zelfgenoegzame kerk.

Wij zouden ons van dit uitdagende boek te gemakkelijk afmaken als we zeiden, dat er nogal wat open deuren worden ingelopen. Daarvoor is, dacht ik, voor ieder, die zich met evangelisatiewerk bezig houdt, de strategie nog te onklaar. Toch wordt, wie hier een Gereformeerde bijdrage verwacht in een waarlijk Oecumenisch gericht beraad, wel wat teleurgesteld. Hebben de dingen zich intussen reeds verder ontwikkeld, zijn de stellingen alweer verschoven? Dit boek lijkt voor de situatie 10 jaar na de oorlog te argeloos, de toon hier en daar niet zonder zelfverzekerdheid. Ik miste ergens het woord solidariteit en ontkwam niet aan de indruk, dat de schrijver op het critieke moment toch slechts per gratie een stap buiten de kerkelijke omheining doet. Tekenend voor dit boek acht ik de zin op blz. 125: „Wij, die in Christus alles mogen bezitten, zullen in de „natuurlijke" omgang met de buitenkerkelijken ook telkens weer de rol van mensen, die niet hebben, moeten aanvaarden. Dit is één van de vele listen, die de liefde ons leert." Zowel de aanhalingstekens als het spreken over listen wekken de indruk van onechtheid, berekening of spel. De vraag naar de nieuwe gestalte der kerk, de eis, dat de kerk de moed zal hebben veel meer te experimenteren en niet-traditionele wegen te gaan, komt niet aan de orde. Het hoofdstukje over de Oecumenische Jeugdraad is zeer onbevredigend en jammer is, dat de schrijver zo met nadruk loyaliteit van de jeugd tegenover de kerk bepleit (blz. 110) en de kerkelijke discipline een eerste vereiste acht. Als J. en E. een stoottroep zal willen zijn, zal zij ongegeneerder en minder conformistisch haar gang moeten durven gaan. Na de te wilde Thijs Booy (over wie in dit boek geen woord!) maakt dit boek, dat nogal wat kruitdamp laat zien – helaas een te voorzichtige indruk. In eigen Gereformeerde kring zal het daarom wel-

licht eerder gehoor vinden, en anderen ook wel kunnen helpen, dáár waar niemand kan zeggen, het verlossende woord voor de benadering van de buitenkerkelijke jongeren gevonden te hebben. A. DRONKERS

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

C. W. VERHOEVEN, *Symboliek van de voet*. Van Gorcum & Comp., Assen 1957, 236 blz., ing. f 13,50.

HENRY H. MULER, *Het Calvinisme*. J. H. Kok N.V., Kampen 1957, ing. f 4,75.

W. BANNING, *Maatschappij, Kerk en Evangelie*. Van Loghum Slaterus, Arnhem 1957, 195 blz., geb. f 8,50.

WLADIMIR LINDENBERG, *Die Menschheit betet*. Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel 1957, 232 S., ing. Fr. 14,—.

J. C. SCHREUDER, *De overwinningsgedachte bij Johann Christoph Blumhardt*. J. H. Kok N.V., Kampen 1957, 159 blz., ing. f 6,90.

SJ. GERBRANDY, G. GOUDSWAARD, E.A., *Aspecten van de dood in de wetenschappen*. J. H. Kok N.V., Kampen 1956, 103 blz., ing. f 3,95.

EINAR MOLLAND, *Church life in Norway 1800–1950*. Ausburg Publishing House, Minnesota 1957, 120 p., geb. $ 2,—.

P. D. TJALSMA, G. J. SIRKS, H. J. HEERING, *De Theologie van Prof. Dr G. J. Heering*. (Oriëntatie-reeks IV–VI). Uitg. De Tijdstroom, Lochem 1957, 81 blz., ing. f 4,— (int.prijs f 3,60).

C. AALDERS, *Onze Vader*. Over het volmaakte gebed. Uitg. Mij. Holland, Amsterdam 1957, 119 blz., ing. f 4,90.

RAFFAELE PETTAZZONI, *L'essere supremo nelle religioni primitive*. Giulio Einandi editore, Roma 1957, 244 p.

JEAN CALVIN, *Institution de la Religion Chrestienne*. Libraire Philosophique J. Vrin, Paris 1957, 266 p.

A. SIZOO, *Augustinus, leven en werken*. J. H. Kok N.V., Kampen 1957, 352 blz., geb. f 13,75.

H. BERGEMA, *Universaliteit en eigen kring in de missiologie* (Rede). J. H. Kok N.V., Kampen 1956, 39 blz., ing. f 1,50.

G. C. BERKOUWER, *Dogmatische Studiën: De mens het beeld Gods*. J. H. Kok N.V., Kampen 1957, 416 blz., geb. f 12,25.

Bijdragen tot de Hervormde eredienst. Vereniging van Vrijzinnig Hervormden in Nederland 1956, 163 blz., ing. f 3,50.

J. F. LESCRAUWAERT M.S.C., *De Liturgische beweging onder de Nederlandse Hervormden in Oecumenisch perspectief*. Uitg. Paul Brand N.V., Bussum 1957, 257 blz., ing. f 8,90.

JOHN HENRY NEWMAN, *Proeve over: De ontwikkeling van de geloofswaarheden*. Uitg. Paul Brand N.V., Bussum 1957, 289 blz.

A. A. VAN RULER, *De meeste van deze is de liefde*. J. N. Voorhoeve, Den Haag 1957, 172 blz., geb. f 5,90.

F. J. KROP, *Wat zegt Christus?* Uitg. Vlaams Kerkblad, Boechout-België 1956, 99 blz., ing. f 1,50.

HENDRIK VAN OYEN, *Liebe und Ehe* (Evangelische Ethik II). Verlag Friedrich Reinhardt A.G., Basel 1957, 393 S., ing. Fr. 14,—, DM. 13,50, geb. Fr. 18,65, DM. 18,—.

ÉTIENNE TROCMÉ, *Le „Livre des Actes" et l'histoire*. Presses Universitaires de France, Paris 1957, 238 p.

RONALD S. WALLACE, *Elijah and Elisha* (expositions from the Book of Kings). Oliver and Boyd, Edinburgh 1957, 164 p., geb. £ 16/—.

J. L. VILLIERS, *Die loongedagte in die Nuwe Testament*. Uitg. van Keulen N.V., Den Haag 1957, 64 blz., ing. f 3,95 (int.prijs f 2,75).

D. Bartling, *Annalen van het Genootschap voor wetenschappelijke philosophie 1955.* Van Gorcum & Comp. N.V., Assen 1956, 56 blz., ing. f 3,50.

Klaus Burba, *Die Christologie in Luthers Liedern.* Carl Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1956, 72 S., ing. DM. 5,80.

A. F. N. Lekkerkerker, *Kanttekeningen bij het Hervormde Dienstboek* (Deel IV). Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1956, 127 blz., ing. f 4,50.

Bernhard Lohse, *Das Passafest der Quartadecimaner.* C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1953, 148 S., ing. DM. 14,—.

Victor Martin, *Papyrus Bodmer II*, Evangile de Jean (Chap. 1–14). Bibliotheek Bodmeriana 1956, 153 p.

TIJDSCHRIFTEN

Wending, Maart 1957. Gabriël Smit, Hongarije; Adam Wazyk, Een gedicht voor volwassenen; Gyula Illyés, Eén zin over tyrannie; Sándor A. Varga, De Hongaarse literatuur en 23 October; A. A. van Ruler, Problemen in de tolerantie-idee; H. S. Visscher, De strijd om de werkelijkheid I; J. Segaar, Scheppingsgeloof en evolutieleer; P. J. Bouman, Kroniek en sociale literatuur.

April 1957.

P. J. Idenburg, Tropisch Afrika op een keerpunt; E. Emmen, Het politieke spreken van de kerk; W. Banning, De invloed van het geloof op het maatschappelijk leven; P. Villányi, Achtergronden van de Hongaarse opstand; J. G. Bomhoff, Kroniek van het proza.

Musica Sacra, April 1957.

Willem Mudde, De Ev. Luth. Wereld-Conferentie voor Kerkmuziek; Bertus van Lier, Herschepping van Bach's Matthaeus-Passion (slot) V.

Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis, Afl. 1. 1957.

C. W. Mönnich, Enige Grondlijnen van Abélard's theologie (vervolg); A. Hallema, Toen het Bestand ten einde liep. Moeilijkheden van ex- en interne aard voor de Hervormde Kerk in West-Brabant rond 1620; W. A. Poort, Grenswachter Ludovicus.

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, Nr. 2, 1957.

R. Schippers, De Papyruscodex van Johannes (P^{66}); G. Ch. Aalders, Het geheim van de z.g. Lamech-rol onthuld; C. P. T. Rijper, Natura in het Vaticanum.

Vox Theologica, Maart 1957.

G. Sevenster, De ambten in het Nieuwe Testament; A. A. van Ruler en J. A. M. Weterman, Een briefwisseling over de theologie van het ambt; J. D. de Vries, Gereformeerde werkgroep voor Liturgie.

Nouvelle Revue Théologique, Mars 1957.

A. de Bovis, L'Eglise dans la société temporelle; A. Thiry, Jung et la religion; P. Charles (†), Béatitudes...; X. Léon-Dufour, Pour approfondir les évangiles synoptiques: un nouvel instrument de travail.

Theologische Literaturzeitung, Februar 1957.

H. Langerbeck, Zur Interpretation Gregors von Nyssa; R. Stupperich, Die kritische Ausgabe der Werke Martin Bucers; W. Pannenberg, Neue Wege katholischer Christologie.

Scottish Journal of Theology, March 1957.

D. Edmund Schlink, Christ and the Church; James Barr, Tradition and Expectation in Ancient Israel; J. S. Macarthur, The Church and Science; Nahum Levison, The Proselyte in Biblical and Early Post-Biblical Times; J. R. Macphail, Ephesians and the Church of South India; G. W. Bromiley, The Doctrine of Reconciliation: A Survey of Barth's Kirchliche Dogmatik IV/2.

Sacris Erudiri, VIII, 2, 1956.

H. Vogels, Librarii dormitantes. Aus der Überlieferung des Ambrosiaster-Kommentar zu den paulinischen Briefen; L. Eizenhöfer, Te igitur und Communicantes im

römischen Messkanon; S. J. P. van Dijk, The Legend of ,,The Missal of the Papal Chapel"; J. Leclercq, Bénédictions pour les leçons de l'office dans un manuscrit de Pistoie; J. Hof, Een ,,Ordo divini officii" uit de abdij van Egmond; P. Mc Gurk, The Irish Pocket Gospel Book; L. Brou, ...Et Saeculum per Ignem; A. Dold, Zur Neuausgabe der bisher als ,,Sacramentarium Leonianum" bekannten Sammlung liturgischer Gebete; R. B. C. Huygens, ,,Otia de Machomete", Gedicht von Walter von Compiègne; N. N. Huyghebaert, ,,Anecdota Aldenburgensia". Uit de geschiedenis van de St. Pietersabdij te Oudenburg in de XVIe eeuw; C. de Clercq, J. H. De Lantsheere in de Franse tijd; C. de Clercq, Le Catéchisme impérial dans le diocèse de Liège.

Hervormde Teologiese Studies, Des. 1956.

A. van Selms, Die plek van Israel in ons teologies-Kerklike beskouing; J. N. Sevenster, De Anthropologie van het Nieuwe Testament vergeleken met die Antieke.

Nouvelle Revue Théologique, Avril 1957.

A. Feuillet, Le Mystère Pascal et la Résurrection des chrétiens d'après les Epîtres pauliniennes; J. Mambrino, ,,Les Deux Mains de Dieu" dans l'oeuvre de saint Irénée; A. Snoeck, La pastorale du scrupule; G. Guitton, Le réveil du jansénisme, Pasquier Quesnel et le Père de la Chaize (1696–1708); Chan G. Ryckmans, C'est la faute au latin.

Journal of Biblical Literature, March 1957.

J. Philip Hyatt, The Dead Sea Discoveries: Retrospect; Nahum M. Sarna, Epic Substratum in the Prose; M. Jack Suggs, Wisdom of Solomon 2, 10–5: A Homily Based on the fourth servant song; Moshe Greenberg, The Hebrew oath particle, Hay/He; Alfred Guillaume, Some readings in the Dead Sea Scrolls of Isaiah; P. Wernberg-Møller, Pronouns and Suffixes in the Scrolls and the Masoretic text; Eugene Arden, How Moses failed God; E. Earle Ellis, A Note on first Corinthians 10,4.

Bulletin Signalétique, Volume X, 1956. Volume XI, no. 1, 1957.

The Harvard Theological Review, October 1956.

Serge Elisséeff, The Ortodox Church and the Russian Merchant Class; Georg Luck, Studia Divina in Vita Humana. On Cicero's ,,Dream of Scipio" and its Place in Graeco-Roman Philosophy; Alastair Guinan, The Christian Concept of Kingship as Manifested in the Liturgy of the Western Church. A Fragment in Suggestion; J. A. Gaertner, Latin Verse Translations of the Psalms 1500–1620; Kenneth Ch'en, The Sale of Monk Certificates during the Sung Dynasty. A Factor in the Decline of Buddhism in China.

Theologie en Praktijk, Voorjaar 1957.

C. B. Burger, De mogelijkheden van een nieuwe vrijzinnige liederenbundel; P. de Jong, Uitholling van het platteland; C. J. Bleeker, Bibliografie.

The International Review of Missions, April 1957.

M. A. C. Warren, ,,...Your Attention to Africa"; J. V. Taylor, The Uganda Church To-day: Some Impressions gained during the First of the ,,Younger Church Studies"; L. B. Greaves, The Capricorn Contract; Fridtjov Birkeli, The Church in Madagascar; Kenneth Scott Latourette, Re-thinking Missions after Twenty-five Years; Sabapathy Kulandran, Kraemer Then and Now; John Garrett, Modern Methods of Evangelization; Blaise Levai, India in the March; The I.M.C. Assembly in Ghana.

The Ecumenical Review, April 1957.

Theodore Otto Wedel, Evangelism's Threefold Witness: Kerygma, Koinonia, Diakonia; Roger Mehl, The Ecclesiological Significance of the World Council from a Roman Catholic Standpoint; Reinhold Niebuhr, Theology and Political Thought in the Western World; John A. T. Robinson, Intercommunion and Concelebration; H. R. Weber, A Greenhorn's Impressions of the People of God in North America.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, Ian.-Mart. 1957.

K. Bellon, Unité et pluralité des religions; J. Coppens, L'inspiration et l'inerrance bibliques; F. Claeys Bouuaert, Aperçu général sur l'hagiographie de Saint Liévin; S. Szyszman, Le roi Bulan et le problème de la conversion des Khazars; E. van Eijl, Un livre important sur l'humanisme des anciens Pays-Bas.

Kerk en Theologie, April 1957.

Th. L. Haitjema, De trinitarische ontvouwing van de eschatologie; H. van Oyen, Gesprek over pneumatocentrische ethiek; F. Boerwinkel, Verschuivingen in de verhouding Kerk-Secte.

Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Heft 2, 1957.

Paul Schütz, Existenz-Praeexistenz-Postexistenz; Otto Wolff, Das Problem der Wiedergeburt nach Shri Aurobindo; Ernst Ludwig Dietrich, Die Lehre von der Reinkarnation im Islam; Ernst Benz, Die Reinkarnationslehre in Dichtung und Philosophie der deutschen Klassik und Romantik; Walter Donat, Die Reinkarnationsidee in der Anthroposophie; Gerda Walther, Reinkarnation und Parapsychologie.

BERICHTEN

Prijsvragen, uitgeschreven door Rector en Senaat der Rijksuniversiteit te Groningen, op 1 mei 1957.

Overeenkomstig Art. 84 der Wet tot regeling van het Hoger Onderwijs worden de studenten aan Nederlandse instellingen van hoger onderwijs uitgenodigd hun krachten te beproeven aan de behandeling der navolgende onderwerpen:

Faculteit der Godgeleerdheid.

I. De Faculteit verlangt een behandeling van de vraag naar de oorsprong van het oudtestamentisch „credo" (A. Jirku, G. v. Rad, M. Noth).

II. De Faculteit verlangt een beoordeling van Bultmanns hypothese betreffende de vroege gnosis.

De vragen moeten worden beantwoord in de taal waarin ze gesteld zijn.

De antwoorden, geschreven met een andere hand dan die van de auteur of met een schrijfmachine, moeten vóór 1 mei 1958 worden toegezonden aan de Secretaris van de Senaat der Universiteit. Zij moeten worden getekend met een spreuk en vergezeld gaan van een gesloten en gezegeld briefje, dat dezelfde spreuk tot opschrift heeft en de naam en het adres van de schrijver bevat.

Op de derde maandag van de maand september 1958 wordt het oordeel der Faculteiten over de ingekomen verhandelingen afgekondigd, en aan de schrijvers der meest voldoende antwoorden, die door de Faculteiten de bekroning zijn waardig gekeurd, de gouden erepenning uitgereikt.

Bestuurders van het Haagsch Genootschap tot verdediging van de Christelijke godsdienst schrijven de volgende prijsvraag – om beantwoord te worden vóór 1 mei 1959 – uit:

„Het Haagsch Genootschap tot verdediging van de Christelijke godsdienst verlangt een oordeelkundig onderzoek naar strekking en herkomst van de geschriften, toegeschreven aan de zogenaamde Grote Profeten (waarbij rekening te houden met de opvattingen van M. Dujardin, M. M. Vernes en Ern. Havet.)"

BᵉŠĒM JHWH

DOOR

H. A. BRONGERS

Weerselo (O.)

Aanleiding tot een nieuw onderzoek naar de betekenis van de term בְּשֵׁם יְהוָה was de constatering, dat niet alleen in oudere bijbelvertalingen, Nederlandse zowel als buitenlandse, maar ook nog in de nieuwe vertaling van het Nederlands Bijbelgenootschap de praepositie בְּ in deze term vrijwel altijd wordt vertaald met „in", met voorbijzien van het feit dat deze praepositie op een veel rijkere scala van betekenissen bogen kan die, wanneer we er slechts oog voor zouden hebben, ons zouden kunnen helpen in vele gevallen tot een beter verstaan van de term door te dringen. Een nauwkeurige analyse van alle in aanmerking komende plaatsen moest dan ook tot de conclusie leiden dat de gebruikelijke vertaling van בְּשֵׁם יְהוָה met: *in de naam des Heren, au nom de l'Eternel, im Namen des Herrn* en *in the name of the Lord*, om ons tot de moderne vertalingen te bepalen, in verscheidene gevallen te vlak moet worden geacht omdat zij aan het pluriform karakter van de term in het algemeen en van de praepositie בְּ in het bijzonder, onvoldoende recht doet. Vele bijbelvertalers blijken b.v. geen oog te hebben gehad voor het feit, dat de praepositie בְּ dikwijls een ב-*instrumentalis* is en niet een statische grootheid, zoals in de vertaling *in de naam des Heren* en zijn buitenlandse equivalenten onwillekeurig wordt gesuggereerd. Een ander, minstens even erg manco is, dat zij geen profijt getrokken hebben van de vruchten, die moderne onderzoekingen van het *šēm*-begrip hebben opgeleverd.[1] In menig geval zou b.v. een vertaling in de roos geschoten hebben als men zich gerealiseerd had dat *šēm* in bepaalde teksten in het O.T. niets anders is dan een equivalent voor JHWH zelf, dat hier nog als een „Wechselbegriff" wordt gebruikt, maar later, in de na-bijbelse tijd, gelijk bekend, het karakter krijgt van een substituut.

Zonder meer terecht is de vertaling *in de naam des Heren* uit de aard der zaak in die plaatsen, waar בְּשֵׁם kennelijk de betekenis van

[1]) Een boeiende behandeling van het begrip *šēm* geeft Johs. Pedersen, in *Israel, its life and culture*, I, II, Copenhagen 1926, p. 249 seq. Vgl. ook *Theol. Wörterbuch zum N.T.*, V, S. 242 ff. s.v. 'ονομα.

in opdracht van heeft. Zo wanneer Achab tot Micha ben Jimla zegt: hoe dikwijls moet ik u bezweren dat gij tot mij slechts de waarheid spreekt בְּשֵׁם יְהוָה (1 Kon. 22:16), of in Jer. 26:16 waar de vorsten en het gehele volk over de profeet als oordeel uitspreken dat hij niet ter dood gebracht mag worden, omdat hij tot hen בְּשֵׁם יְהוָה gesproken heeft. Zo heet het ook in het bekende gebed in Dan. 9:6: wij hebben niet geluisterd naar uw knechten de profeten, die בִּשְׁמְךָ gesproken hebben tot onze koningen, onze vorsten en onze vaderen en tot het ganse volks des lands. Ook in Ps 118:26 heeft בְּשֵׁם יְהוָה de betekenis van *in opdracht van JHWH*: gezegend hij, die in opdracht van of namens JHWH tot ons komt.

In deze reeks van voorbeelden staat een plaats als Dt 18:20a misschien juist op de grens. Hier spreekt JHWH tot het volk: maar een profeet die overmoedig genoeg is om בִּשְׁמִי een woord te spreken, dat Ik niet gebood te spreken... die profeet zal sterven. Als JHWH deze profeet niet tot spreken gemachtigd heeft, is het duidelijk dat בִּשְׁמִי hier niet vertaald kan worden met: in mijn opdracht. De tekst heeft nl. het geval op het oog dat iemand de euvele moed heeft bij het volk de schijn te wekken door JHWH zelf met een boodschap gezonden te zijn, nl. door Diens naam er uitdrukkelijk bij te noemen. Hier is een goed voorbeeld van het gebruik maken van de naam JHWH לַשָּׁוְא (Ex. 20:7, Dt 5:11). Op dit illegitiem gebruik van de Godsnaam door de z.g. valse profeten komen we straks in ander verband nog terug.

In het algemeen blijkt hier de vertaling van דָּבָר בְּשֵׁם יְהוָה als: spreken in opdracht van, of uit naam van JHWH, wel adequaat te zijn.

Bij vele andere *verba dicendi* is dat echter beslist niet het geval. Wij bespreken achtereenvolgens de verba בָּרֵךְ, קִלֵּל, נִשְׁבַּע, קָרָא, נִבָּא, זָכַר, רָנַן, הִתְהַלֵּל.

a. בָּרֵךְ. In 2 Sam. 6:18 lezen we dat koning David aan het eind van de plechtigheden rondom de overbrenging van de ark van JHWH naar Jeruzalem het volk zegende בְּשֵׁם יְהוָה. Hier komen we met de vertaling: *in opdracht van JHWH* niet uit, daar in het gehele stuk nergens over een dergelijke opdracht gesproken wordt. De overbrenging van de ark en alles wat daarmede samenhing, was geheel en al het gevolg van Davids persoonlijk initiatief. Het bericht bedoelt dan ook te zeggen dat David het volk *mèt* de naam JHWH zegende. Gedacht moet hier worden aan een zegenspreuk, die de

naam JHWH bevatte, zoals b.v. in de priesterlijke zegen Nu 6:22–27, waarvan de kracht geacht werd te liggen in het op de juiste wijze prononceren van de Godsnaam. De heilige naam is geladen met macht. Het *rite* uitspreken ervan maakt deze macht vrij, veroorzaakt a.h.w. een ontlading van de zich in de naam bevindende kracht. Deze kan naar twee kanten uitwerken, nl. als zegen en als vloek. Het eerste is het geval als degene, die de Godsnaam uitspreekt, a.h.w. over de andere partij uitroept, dit met een goede intentie doet, het tweede als de spreker tegenover de aangesprokene van boze gedachten is vervuld.

In later tijd zijn het vooral de Levieten, die voor het zegenen met de naam JHWH in het bijzonder gekwalificeerd worden geacht. Zij zegenen in ieder geval *qualitate qua*. De inzetting in hun ambt vinden we vermeld in Dt 10:8: toen zonderde JHWH de stam der Levieten af... om Hem te dienen en met Zijn naam te zegenen tot op deze dag. Hun zegen is een ambtelijke zegen, een onderdeel van een uitgebreid liturgisch apparaat. Zij „leggen'' (שׂים) de heilige naam op de gelovigen, die daarna als effectief gezegenden het heiligdom verlaten (Nu 6:27).

Ps 129:8 kan echter als bewijs gelden dat ook door particulieren de naam JHWH *in bonam partem* mocht en ook placht te worden gebruikt, nl. in de vorm van een groet: *JHWH ʿimmāk*! Dit is meer dan alleen een vriendelijke wens, want ook in de door veelvuldig gebruik afgesleten begroetingsformule is het besef nog levend gebleven dat de naam JHWH een centrale van kracht is. Vandaar dat de groetenden kunnen zeggen: wij zegenen u *mèt* de naam JHWH. (Men vgl. nog Ru 2:4.)

In al deze plaatsen hebben we met een ב-*instrumentalis* te doen. Als de naam bekend is, heeft men er macht over gekregen en dat betekent dat in principe de mogelijkheid gegeven is ze ook te gebruiken. Hier liggen uit de aard der zaak grote gevaren. De heilige naam kan immers ook met minder oirbare oogmerken gehanteerd worden. Vandaar dat in de Decaloog tegen deze mogelijkheid een stevige dam opgeworpen wordt.

b. קִלֵּל. Tegenover de zegen staat de vloek. Helaas bezitten we slechts twee voorbeelden van het gebruik van het verbum קִלֵּל gevolgd door de praepositie בְּ: 1 Sam. 17:43 en 2 Kon. 2:24. Beide plaatsen zijn belangrijk als voorbeeld van het gebruik van de ב-*instrumentalis*.

In 1 Sam. 17 is ons het verhaal bewaard van de strijd tussen David

en Goliath. Aan de eigenlijke strijd gaat, gelijk in de gehele antieke wereld gebruikelijk, een gevecht met woorden vooraf, dat kennelijk de bedoeling heeft het moreel van de tegenstander te ondermijnen. Goliath zoekt hier zijn kracht in het vervloeken van David bij zijn goden (vs43): וַיְקַלֵּל . . . . . בֵּאלֹהָיו. We zullen hier wel met een verkorte uitdrukkingswijze te doen hebben. De bedoeling van de berichtgever zal zijn dat de Filistijn David bij of met de naam van zijn goden vervloekte. Ook hier betekent het noemen van de naam van de godheid *in malam partem* het vrijmaken en dirigeren van een goddelijke energie in de richting van een tegenstander. Want evenals de zegen, is ook de vloek een realiteit. Dat is reeds met een gewone menselijke vervloeking het geval, hoeveel te meer dus als de godheid zelf aan de vervloeking kracht verleent.

2 Kon. 2:23–25 is de pericoop waarin verhaald wordt hoe kleine jongens uit Bethel de spot dreven met de tonsuur van de godsman Elisa, door hem voor kaalkop uit te schelden. Tegen deze, blijkbaar door de godsman zeer hoog opgenomen spot wist hij zich niet beter te verweren dan door de jongetjes te vervloeken וַיְקַלְלֵם בְּשֵׁם יי, waarop er prompt uit een bos in de buurt twee berinnen kwamen, die twee en veertig van die kinderen verscheurden. Hoewel we hier wel met een legende te doen zullen hebben, is het toch wel belangrijk een poging tot het verstaan van het verhaal te doen. De berichtgever gaat er zonder meer van uit dat een heilig man als Elisa over de macht van de naam JHWH vrijelijk beschikken kon, niet alleen om daarmee aan een zegen kracht te verlenen, maar ook, als dat nodig mocht zijn, een vervloeking effectief te maken. Hij vervloekt de kinderen met de naam JHWH, wellicht met de formule: JHWH straffe u! Eenmaal aangeroepen is JHWH nu verplicht aan de wens van Zijn dienaar gehoor te geven, daar de godsman door het uitblijven van een straf zou worden gedesavoueerd, wat in deze gedachtenwereld eenvoudig ondenkbaar is.

De gebruikelijke vertaling: *in de naam des Heren* in de nuance van: uit naam, in opdracht, of op gezag van JHWH, is hier niet ter zake, daar het verhaal er geen twijfel over laat bestaan dat Elisa hier op *eigen* gezag handelt. Hij meende echter ten volle gerechtigd te zijn op de macht van JHWH een beroep te doen, omdat hij in de bespotting van de kinderen niet alleen zijn eigen eer, maar ook die van zijn Meester aangetast zag. Voor de hoorders van het verhaal moet het dan ook vanzelfsprekend zijn geweest dat de kinderen op deze vreselijke wijze werden bestraft.

c. נִשְׁבַּע בְּ. Naast de meer uitgebreide term נִשְׁבַּע בְּשֵׁם יי komt ook vrij vaak de kortere נִשְׁבַּע בַּיהוָֹה voor: Joz. 2:12, 9:18; Ri 21:7; 1 Sam. 24:22, 28:10; 2 Sam. 19:8; 1 Kon. 1:17, 29 vv; 2:8, 23. Slechts een enkele maal ontmoeten we de term נִשְׁבַּע בֵּאלֹהִים: Gen. 21:23, 1 Sam. 30:15. In Jes. 65:16 wordt gesproken over zweren bij אֱלֹהֵי אָמֵן.

Wat een eed tot een eed maakt is het feit, dat de naam van de godheid van de eedformule een integrerend deel uitmaakt. Het noemen van de naam van de godheid is hier essentieel. De godheid is nl. niet alleen getuige, maar ook de garant voor de waarheid van de afgelegde verklaring.[1]) Daarom verdient de vertaling: zweren *met* de naam JHWH de voorkeur boven de gebruikelijke: zweren bij de naam van JHWH. Wie van de waarheid van zijn woord overtuigd is, wordt bevoegd geacht van de naam JHWH gebruik te maken, wie hij ook mag zijn. De gebruikelijke formule is: כֹּה יַעֲשֶׂה יְהוָֹה וְכֹה יֹסִיף nl. als ik niet de waarheid gesproken heb.[2]) In het algemeen zullen we er van mogen uitgaan dat iemand die op deze wijze aan zijn verklaring kracht bijzette, inderdaad de waarheid sprak. Met het noemen van de naam van de godheid moet men immers voorzichtig zijn. Hier kan geen enkel risico genomen worden. Want JHWH zal geenszins onschuldig houden, die Zijn naam op deze wijze misbruikt (Ex. 20:7, Dt 5:11).

De boosheid van het menselijk hart echter kennende, heeft de wetgever toch maar met deze mogelijkheid bij voorbaat rekening gehouden. Zo vinden we dus in Lev. 18:12 onder allerlei dingen, die de Israëlieten niet mogen doen ook dit opgenomen: gij zult met of bij Mijn naam niet zweren לַשָּׁקֶר en zo de naam van Uw God ontheiligen (חִלֵּל). שֶׁקֶר is het meest gebruikte woord voor leugen en bedrog. נִשְׁבַּע לַשָּׁקֶר betekent dus vals zweren (Lev. 5:24), d.i. wederrechtelijk de naam JHWH in de verklaring betrekken. Wederrechtelijk, omdat degeen die zweert weet dat hij onwaarheid spreekt. Alleen hij die er in gemoede van overtuigd is de waarheid te spreken, heeft het recht de naam JHWH in de mond te nemen.

In verreweg de meeste gevallen zal het niet mogelijk geweest zijn een onder ede afgelegde verklaring op haar waarheidsgehalte te verifiëren. Dat is ook de reden dat het gebod: gij zult met Mijn naam niet vals zweren niet door een menselijke sanctie wordt omringd. De

---

[1]) Voor de gehele materie vgl. men J. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten*, Strassbourg, 1910.

[2]) Een andere formulering is חַי ־ יְהוָֹה (Jer. 12:16 etc.).

straf voor de overtreding van dit gebod moest wel aan JHWH zelf worden overgelaten. Met de term חִלֵּל שֵׁם יהוָה, אֱלֹהִים die overigens met alle mogelijke overtredingen in verband wordt gebracht (Lev. 18:21, 20:3, 21:6, 22:2, 32; Jer. 34:16; Ez. 20:39, 36:20–23; Am. 2:7) moet wel bedoeld zijn het roven van de heiligheid, die het wezen van de godsnaam uitmaakt, waardoor hij zich van alle andere namen onderscheidt. Profaneren betekent immers vóór alles nivelléren, alles aan elkaar gelijk maken, waarmede dan bereikt wordt dat ook alles gelijkelijk krachteloos wordt. In feite kan de naam JHWH natuurlijk niet krachteloos gemaakt worden. Dat is op voorhand eenvoudig uitgesloten. In de practijk echter brengt elke niet-ontmaskering van een valse eed het gevaar met zich mede dat de kracht van de godsnaam van nul en gener waarde wordt geacht. Het gebruik van de eed behoeft echter niet tot de rechtszaal beperkt te blijven. Elke overeenkomst van meer dan gewoon belang kon door het plechtig uitspreken van de godsnaam uit de gewone profane sfeer gehaald en aldus be-kracht-igd worden. Zo sluiten David en Jonathan met elkaar een verbond בְּשֵׁם יְהוָה (1 Sam. 20:42). De inhoud van dit verbond wordt ons niet met zoveel woorden medegedeeld, maar het is duidelijk dat het hier om een verdrag van wederzijdse bijstand gaat.[1]) Het merkwaardige van deze overeenkomst is dat zij niet tot de levensduur van de beide participanten beperkt blijft, maar geacht wordt zich tot alle nakomelingen van David en Jonathan uit te strekken. Daarom luidt ook de slotformule: JHWH zal tussen mij en u staan en tussen mijn en uw nakomelingen voor altijd.

d. קָרָא בְּ. Dit verbum, met uitzondering van Ex. 34:5 door NBG constant met *aanroepen* vertaald, vraagt in feite om een veel subtieler nuancering. Met de vertaling *aanroepen* komen we wel uit in de plaatsen 1 Kon. 18:24; 2 Kon. 5:11; Jes. 41:25, 64:6, 65:1; Jer. 10:25; Joël 3:5; Zef. 3:9; Zach. 13:9; Ps 116:4. In de meeste gevallen wordt hier nl. ook met een antwoorden van JHWH gerekend. Maar in het boek Genesis heeft de term קָרָא בְּשֵׁם יְהוָה al dadelijk een veel rijkere inhoud. In Gen. 4:26 wil de mededeling אָז הֵיחַל לִקְרָא בְּשֵׁם יְהוָה niets meer of minder aanduiden dan het begin van de legitieme JHWH-cultus.[2]) קָרָא בְּשֵׁם יְהוָה is hier eenvoudig synoniem met עָבַד יְהוָה. Dit dienen van JHWH omvat echter meer

---

[1]) Zo zegt ook de Bedoeïen: er is tussen ons niets dan Allah (C. M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta* I, Cambridge, 1888, p. 267).

[2]) Het valt buiten het bestek van dit artikel op de textcritische problemen, die dit vers in het geheel van de pericoop 4:25, 26 oproept, dieper in te gaan.

dan alleen het aanroepen van Zijn naam in de zin van *invocare*, om hulp roepen. Het betekent ook, en in Gen. 4:26 in ieder geval, het proclameren van de naam JHWH in de zin van belijden en getuigen. De erkenning dat alleen aan JHWH toekomt de lof en de eer en de dankzegging. קָרָא בְּשֵׁם יי wordt hiermede tot het inbegrip en *terminus technicus* voor de ware Godsverering. Het is moeilijk om dit in een vertaling volledig te laten uitkomen. Dit behoeft echter geen beletsel te zijn om vast te stellen dat de vlakke vertaling: *toen begon men de naam des Heren aan te roepen* inadequaat moet worden geacht.

De volgende plaatsen in het boek Genesis (12:8, 13:4, 21:33 en 26:25) lenen er zich toe gemeenschappelijk besproken te worden. Het gaat in deze plaatsen over het bouwen van een altaar of het planten van een tamarisk door de aartsvaders Abraham en Izaäk. Als geografische indicaties worden genoemd het gebied tussen Bethel en Ai (12:8), en Berseba (21:33, 26:25). Deze gebieden liggen ver uit elkaar en dit feit zou er op kunnen wijzen dat door de aartsvaders in elke streek, die zij voor het eerst als nieuwe weidegrond in gebruik genomen hadden, een altaar werd gebouwd. Essentieel voor deze berichten is de afsluitende mededeling וַיִּקְרָא שָׁם בְּשֵׁם יְהוָה.[1] Maar wat is de inhoud van deze term? Zien we het goed, dan kan deze ook hier niet eenvoudig *invocare Deum* zijn. Het bouwen van een altaar voor JHWH in een volslagen heidens gebied moet gewaardeerd worden als het vestigen van een geestelijk bruggehoofd in zo'n gebied. De bedoeling van de term וַיִּקְרָא שָׁם בְּשֵׁם יי is dan ook niet allereerst dat bij zo'n altaar JHWH wordt aangeroepen, wat immers vanzelf spreekt, maar dat Zijn naam over dat gebied wordt uitgeroepen en daarmede tot Zijn eigendom wordt verklaard. Het is immers tekenend dat in Gen. 12:8 het bouwen van een altaar door Abram onmiddellijk volgt op de toezegging van JHWH dat Hij „dit land" aan Abram's nakomelingen zou geven. Dit altaar moet dan ook gezien worden als een voorlopige concretisering van de belofte en als een eeuwig onderpand ervan. Dat קָרָא בְּשֵׁם יי hier niet de betekenis van *invocare Deum* hebben kan, blijkt nog eens ten overvloede uit het feit dat in geen enkele van de genoemde plaatsen melding van de inhoud van een gebed wordt gemaakt. Het gaat ook hier inderdaad niet om een aanroepen van de naam JHWH, maar om een proclameren van de heilige naam. Elk nieuw gebouwd altaar

---

[1]) Gen. 21:33 uitvoeriger: בְּשֵׁם יְהוָה אֵל עוֹלָם (vgl. Ps. 102:25, 28).

is een zichtbaar bewijs ervan dat JHWH daar Zijn naam, d.w.z. zijn macht, gevestigd heeft.

In Gen. 21:33 wordt van het planten van een tamarisk (אֶשֶׁל) gesproken. Deze mededeling sluit het bouwen van een altaar niet uit, maar in. Men zal bij voorkeur een altaar in de schaduw van een bladerrijke boom gebouwd hebben. Verder kan uit het bericht worden afgeleid dat het inderdaad Abraham's bedoeling was hier een blijvend heiligdom te vestigen, wat trouwens ook uit vs 34 kan worden afgeleid.

Met deze opmerkingen zijn echter alle betekenissen van קָרָא בְּשֵׁם יְהוָה nog niet uitgeput. De term kan ook betekenen: de naam JHWH lovend of prijzend vermelden. Zo staat in Jes. 12:4 en Ps 105:1 קִרְאוּ בִשְׁמוֹ parallel met: הוֹדוּ לַיהוָה. Verkondigd wordt dat JHWH's naam verheven is en dat de Heilige Israëls grote dingen heeft gedaan, die in de gehele wereld bekend gemaakt moeten worden. Ook hier is de vertaling van NBG: *roept zijn naam aan* ten enenmale onvoldoende. JHWH's naam aanroepen betekent tot Hem bidden. Maar dat is hier in het geheel niet aan de orde. Het gaat om een groot maken van de naam JHWH, om het uitspreken van de Naam op een verhoogde toon. In dit verband moet ook iets over de vertaling van Ps 116 worden gezegd. Ook hier moet weer een gebrek aan begrip voor nuances geconstateerd worden. In deze psalm komt de term קָרָא בְּשֵׁם יְהוָה voor in de vss 4, 13 en 17. In alle drie verzen luidt de vertaling: *ik riep de naam des Heren aan*. Deze vertaling gaat echter alleen op voor vs 4. De inhoud van het gebed is hier immers: ach JHWH, red mijn leven. Maar de vss 13 en 17 staan in een geheel andere samenhang. Hier is de redding een feit geworden en de dichter vraagt zich nu af op welke wijze hij de hem door JHWH bewezen weldaden kan vergelden. Hij vindt daarvoor twee mogelijkheden: het opheffen van de beker des heils (כּוֹס יְשׁוּעוֹת) en het brengen van een *toda*-offer (vs 13, 17). Beide cultische handelingen gaan gepaard met het prijzend vermelden van de naam JHWH.[1]) In de tegenwoordigheid van de gehele verzamelde gemeente wil de dichter de lof van JHWH's naam bezingen uit dankbaarheid voor de genezing die JHWH hem geschonken heeft.[2])

[1]) Vgl. A. R. Hulst, *Belijden en Loven*, Nijkerk, 1948.

[2]) In geen enkele Nederl. commentaar vond ik een afwijking van de gebruikelijke vertaling, behalve bij J. J. P. Valeton, die bij vs 13 opmerkt: ,,het aanroepen van den naam van Jahwe is hier meer een *uit*roepen dan een *aan*roepen ervan" (*De Psalmen* II, Nijmegen, blz. 243).

In deze verzen moet אֶקְרָא בְּשֵׁם הוָֹה dus vertaald worden met: ik zal de naam JHWH prijzend vermelden. De concrete inhoud van de lofprijzing kan zijn geweest: groot is JHWH, want machtige dingen heeft Hij aan mij gedaan.[1])

e. הִתְהַלֵּל. Voor zover ik heb kunnen nagaan komt de term הִתְהַלְלוּ בְּשֵׁם קָדְשׁוֹ alleen in Ps 105:3 voor.[2]) De gebruikelijke vertaling is: beroemt u in Zijn heilige naam. *Hithallēl* verbonden met de praepositie בְּ heeft echter overal de betekenis van: pochen op, ergens ophef over maken, iets noemen waar men mee voor de dag meent te kunnen komen. Zo in Spr. 25:14: dampen, wind en toch geen regen, zo is iemand die pocht op een waardeloos geschenk (אִישׁ מִתְהַלֵּל בְּמַתַּת־שָׁקֶר) of Ps 52:3: wat pocht gij toch op het kwade? (בְּרָעָה תִתְהַלֵּל), of Jer. 9:22vv: zo zegt JHWH: de wijze roeme niet op zijn wijsheid. Dit pochen of roemen zal gewoonlijk in lovende bewoordingen geschieden. Vandaar dat *hithallēl* parallel kan voorkomen met verba als גִּיל (Jes. 41:16) en ברךְ (Ps 34:3). De gewone vertaling: *zich beroemen in* heeft een te statisch karakter, dat vreemd is aan de woordstam *hithallēl*, die juist zwaar dynamisch geladen is. In Ps 105:3 heeft הִתְהַלֵּל בְּשֵׁם קָדְשׁוֹ precies dezelfde betekenis als הוֹדוּ לַיהוָֹה en זַמְּרוּ־לוֹ in Ps 105:1. Israël is er van overtuigd dat het met de naam JHWH onder de עַמִּים voor de dag kan komen. (vs 1). Het acht die naam het pochen waard, gezien de vele wonderen (נִפְלְאוֹתָיו), die de Drager van de heilige naam in zijn midden heeft verricht.

f. רנן בְּ betekent: jubelen of juichen over. Terecht vertaalt NBG dan ook Ps 20:6 נְרַנְּנָה בִּישׁוּעָתֶךָ met: wij willen juichen *over* uw overwinning en Ps 92:5 בְּמַעֲשֵׂי יָדֶיךָ אֲרַנֵּן met: *over* de werken uwer handen zal ik jubelen. Maar in Ps 33:1 wordt רַנְּנוּ צַדִּיקִים בַּיהוָֹה merkwaardigerwijze weer vertaald met: jubelt, rechtvaardigen, *in* den Here. Dit gebeurt nog eens in Ps 89:13 en 17, waar resp. van de bergen Tabor en Hermon en het volk wordt gezegd dat zij de ganse dag *in* de naam van JHWH juichen. In geen van deze drie gevallen is ons duidelijk geworden wat met deze vertaling wordt bedoeld. Daar de context iedere mogelijkheid om de praepositie בְּ met: *in opdracht van* of iets dergelijks ten enenmale uitsluit, kan hier alleen nog maar de vertaling *over* in aanmerking komen. Er wordt gejuicht *over* de kracht van de naam JHWH, die in het verleden zoveel grootse dingen tot stand heeft gebracht (vs 11).

---

[1]) Vgl. 1 Sam. 1:1vv.; Luc. 1:46 vv.

[2]) Een verwante plaats is Jes. 41:16.

g. זכר Hi, verbonden met de praepositie בְּ komt slechts op enkele plaatsen in het O.T. voor.[1]) De betekenis van het verbum ligt geheel en al in de cultische sfeer. Het gaat om een cultisch aanroepen van de godsnaam, waarbij men zich *eo ipso* tot belijder van de betreffende godheid verklaart. Zo wordt in Joz. 23:7 over het cultisch noemen van de naam van vreemde goden en in Jes. 48:1 over het belijden van de God van Israël gesproken. In beide gevallen staat הִזְכִּיר בְּ parallel met נִשְׁבַּע בְּ, zweren, nl. onder aanroeping van de naam van de godheid.

In Am. 6:10 is de betekenis van *hizkir* iets minder zwaar geladen. Het lijkt waarschijnlijk dat hier inderdaad niet meer dan slechts het noemen van de naam JHWH ontraden wordt. In de context gaat het over een pestepidemie, die ergens in het Noordelijk Rijk is uitgebroken en talloze slachtoffers eist. Am. 6:10 tekent de situatie dat enkele mannen bezig zijn met het bergen der doden in een bepaald huis. De één vraagt hier aan de ander – misschien wel onder het uiten van een verwensing waarbij de naam JHWH werd gebruikt –: „zijn ze er nu allemaal uit?", waarop deze verschrikt antwoordt: „stil! Het is niet goed om hier JHWH's naam te noemen". De pest komt immers van JHWH zelf. Hij heeft deze ramp over Zijn volk gebracht. Maar dan is het zaak deze gevaarlijke naam niet in de mond te nemen. Tot elke prijs moet voorkomen worden dat men JHWH's aandacht op zich vestigt. Dat betekent immers een wisse dood.

Een ietwat onzekere plaats is Ps 20:8 waar MT heeft אֵלֶּה בָרֶכֶב וְאֵלֶּה בַסּוּסִים וַאֲנַחְנוּ בְּשֵׁם־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ נַזְכִּיר Het verbum regeert hier beide zinsdelen en slaat dus zowel op רֶכֶב en סוּסִים in het eerste, als op בְּשֵׁם אֱלֹהֵינוּ in het tweede deel.[2]) De gangbare vertaling van dit vers is:

> Dezen beroemen zich op wagens en genen op paarden
> maar wij roemen in de naam van de Here, onze God.

Deze vertaling wordt echter door geen enkele andere plaats in het O.T. gesteund. הִזְכִּר בְּ betekent nergens: zich op iets of iemand beroemen. Zonder de praepositie kan *hizkir* in hymnische taal de betekenis van loven of prijzen krijgen (Jes. 63:7; Ps 71:16), maar daarmede is ook de uiterste grens bereikt. Ook om deze reden verdient het wellicht de voorkeur hier met de Peschitto נַגְבִּיר i.p.v. נַזְכִּיר te lezen:

---

[1]) In Ex. 23:13 zonder de praepositie בְּ.

[2]) Waarschijnlijk is de godsnaam יְהוָה later toegevoegd.

Dezen zijn sterk door wagens en genen door paarden,
maar wij zijn sterk door de naam van onze God.

h. נִבָּא בְּ. Met uitzondering van Dt 18:19, 20 en Zach. 13:3 komt de term נִבָּא בְּשֵׁם יְהוָה alleen in het boek Jeremia voor (11:21, 14:14, 15; 23:25, 26:9, 20; 27:15, 29:9, 21, 23; 44:16). Van deze 12 plaatsen hebben er niet minder dan 7 betrekking op het z.g. illegitieme, valse profeteren. Dit feit illustreert op duidelijke wijze de importantie van het probleem waarmede de profeet Jeremia gedurende zijn gehele leven te kampen heeft gehad. Voor ons doel is het belangrijk er oog voor te krijgen dat door dit naast elkaar voorkomen van de legitieme en de illegitieme profetie de term בְּשֵׁם יְהוָה niet overal op dezelfde wijze kan worden vertaald.

Wij willen nu allereerst onze aandacht aan de illegitieme profetie geven. Hieronder wordt in het O.T. verstaan het spreken tot het volk בְּשֵׁם יְהוָה, zonder dat JHWH zelf de spreker daartoe opdracht heeft gegeven (Dt 18:20, Jer. 29:23) of hem met een boodschap gezonden heeft (Jer. 27:15, 29:9). Valse profeten zijn dus mensen die, van uit het standpunt van de legitieme profeet gezien, hun particuliere en zeer subjectieve zienswijzen en opvattingen over de gang der dingen, onder dekking van de vlag van JHWH, onder het volk aan de man trachten te brengen. Hun profeteren בְּשֵׁם יְהוָה moet illegitiem genoemd worden, omdat zij in hun profetie de naam JHWH wederrechtelijk gebruiken. Zij hebben geen opdracht ontvangen en profeteren toch: כֹּה אָמַר יְהוָה. Een dergelijk ongeautoriseerd spreken kan alleen maar een leugenachtig spreken zijn. Vandaar dat in al deze teksten שֶׁקֶר het slagwoord is: Ik heb hem niet gezonden... en toch spreken zij בִּשְׁמִי לַשָּׁקֶר (Jer. 27:15) of בְּשֶׁקֶר (Jer. 29:9) of eenvoudig שֶׁקֶר (Jer. 29:21). Hier heeft de praepositie בְּ steeds de betekenis van: met gebruikmaking van. Het gaat om een zich clandestien meester maken van de autoriteit, die met de naam JHWH gegeven is, teneinde op deze wijze aan het gesproken woord de nodige kracht te kunnen bijzetten.

Wat nu de legitieme profetie betreft: hier levert de juiste vertaling van de term נִבָּא בְּשֵׁם יְהוָה veel groter moeilijkheden op. Dit houdt verband met het feit, dat de achtergrond van de betreffende plaatsen niet steeds dezelfde is, wat bij de valse profetie wel het geval was. We beginnen ons onderzoek met Jer. 11:21 waar de profeet door de inwoners van zijn vaderstad Anatoth bedreigd

wordt met de woorden: profeteer niet בְּשֵׁם יְהוָה of gij sterft door onze hand. Welke betekenis heeft hier de term בְּשֵׁם יְהוָה? *In opdracht van JHWH* kan hier als vertaling niet in aanmerking komen, daar het ook voor de inwoners van Anatoth zonder meer vaststaat dat Jeremia een profeet van JHWH is. Natúúrlijk profeteert Jeremia in opdracht van JHWH. De zaak is echter dat men naar deze profetie niet langer horen wil, omdat ze alleen maar een onheilsprofetie is. Terecht zegt Rudolph dan ook: „es ist also einfach sein ganzes prophetisches Auftreten, sein „Prophetsein im Namen Jahwehs", weshalb ihm die Anatoter nachstellen".[1]) Profeet zijn בְּשֵׁם יְהוָה wordt hier dus als een totalitair begrip gezien. De bedoeling is te zeggen: treed niet langer als profeet van JHWH in ons midden op, of gij sterft door onze hand. Men wil nl. aan Jeremia's optreden als profeet überhaupt een eind gemaakt zien.

In Jer. 26:9vv. ligt de situatie weer iets anders. Hier heeft de profeet van JHWH de uitdrukkelijke opdracht ontvangen de inwoners van Jeruzalem er op te wijzen dat, tenzij zij zich alsnog van hun boze wegen bekeren, JHWH met de tempel precies zo zal handelen als Hij eertijds met het heiligdom in Silo heeft gedaan en Jeruzalem zal maken tot een vloek voor alle volkeren der aarde. Voor deze onheilsprediking wordt Jeremia door de priesters en profeten met de dood bedreigd. „Sterven moet gij: waarom hebt gij בְּשֵׁם יְהוָה geprofeteerd: gelijk Silo zal dit huis worden?" Voor deze mensen geldt Jeremia op dit ogenblik voor een valse profeet. Hij heeft nl. in opdracht van JHWH iets verkondigd, wat JHWH hem in werkelijkheid nooit opgedragen kan hebben, omdat het eenvoudig absurd is te onderstellen dat JHWH Zijn eigen woonplaats verwoesten zou. Daarom moet hij sterven, want in feite heeft hij de Naam gelasterd. Hij heeft JHWH iets afschuwelijks toegedicht en dit kan alleen met de dood geboet worden. Tegen deze beschuldiging kan Jeremia zich slechts verdedigen door vol te houden dat JHWH hem toch inderdaad met deze boodschap tot het ganse volk gezonden heeft (vs 12). Zijn hoorders moeten bedenken dat JHWH anders is dan zij altijd gedacht hadden en dat wat zij absurd vinden het in werkelijkheid in het geheel niet is. JHWH wil immers niet wonen te midden van mensen, die Zijn geboden overtreden en in Zijn *tora* niet willen wandelen (vs 4).

De exegese van vs 9a moet dus luiden: waarom hebt gij, alsof gij uit naam en in opdracht van JHWH sprak, geprofeteerd dat dit

[1]) W. Rudolph, *Jeremia*, Tübingen, 1947, S. 72.

huis aan Silo gelijk zal worden? De profeten en de priesters ontkennen nl. dat er ooit een dergelijke opdracht is geweest.

In ditzelfde hoofdstuk worden nog twee voorbeelden gegeven van mannen, die profeteerden בְּשֵׁם יְהוָה, nl. Micha de Morastiet, in de dagen van koning Hiskia (vs 18 vv.) en Uria, de zoon van Semaia, uit Kirjath-Jearim, in de dagen van koning Jojakim. Ook hier kan de term נִבָּא בְּשֵׁם יְהוָה niet anders vertaald worden dan met profeteren in opdracht van JHWH, daar volgens de contekst deze mannen door iedereen als legitieme JHWH-profeten worden beschouwd.

Dit is eveneens het geval in Jer. 44:16. Hier treedt Jeremia op בְּשֵׁם יְהוָה tegen de mannen van Jeruzalem, wien hij verwijt dat zij hun vrouwen niet verbieden offers te brengen aan de מְלֶכֶת הַשָּׁמַיִם. Ook hier is er geen sprake van dat de legitimiteit van Jeremia's optreden door de mannen van Jeruzalem discutabel wordt gesteld. Zij zijn er van overtuigd dat hij inderdaad met een woord van JHWH tot hen komt. Maar zij verklaren tevens dat zij zich aan dit woord niets gelegen zullen laten liggen. Zij zullen met de verering van de koningin des hemels gewoon doorgaan. De ervaring heeft nl. geleerd dat dit verreweg het voordeligst is.

In deze pericoop kan voor בְּשֵׁם יְהוָה geen andere vertaling in aanmerking komen dan: in opdracht van JHWH.

We zouden hiermede de bespreking van de *verba discendi* willen besluiten. Naast deze verba zijn er echter nog enkele andere, die met de *šēm JHWH* in verband worden gebracht en om deze reden in het onderzoek betrokken moeten worden. Allereerst moet hier gedacht worden aan die plaatsen waar de *šēm JHWH* zo massief concreet wordt opgevat dat hij door hem, die de naam kent en op de juiste wijze weet uit te spreken als een wapen in de strijd tegen de vijand kan worden gehanteerd en wel evengoed in het offensief als in het defensief. Tot deze groep behoren de loci Ps 20:2, 44:6, 118:10 vv. en 1 Sam. 17:45.

Voor Ps 44:6 zouden we als vertaling willen voorstellen:

> Met U stoten wij onze tegenstanders neer,
> Met Uw naam vertreden wij die tegen ons opstaan.

en voor Ps 118:10b, 11b en 12b:

> met de naam JHWH heb ik ze neergehouwen.[1])

---

[1]) MT heeft hier אֲמִילַם ik besnijd hen, door sommigen opgevat als: ik heb hen

In beide gevallen wordt de heilige naam als wapen in de strijd gebruikt, waarschijnlijk in de vorm van een vervloeking. *Bešēm JHWH* zou hier dan de vervloekingsformule zijn.[1]) Mogelijk is echter ook aan een soort strijdkreet te denken, die de tegenstander zo in verwarring bracht, dat de definitieve overwinning zonder veel moeite bevochten kon worden. In deze beide psalmen is de *šēm JHWH* het aanvalswapen. P 20:2 en Spr. 18:10 zijn echter goede voorbeelden van een defensief gebruik van de heilige naam.[2])

I Sam. 17:45 zal m.i. als volgt vertaald moeten worden:

> Gij treedt mij tegemoet met zwaard en speer en werpspies, maar ik treed u tegemoet met de naam JHWH Sᵉbaōt, de God der slagorden van Israël, dien gij getart hebt.

Ook hier heeft de praepositie בְּ een instrumentale betekenis. De Filistijn gaat de strijd in met zwaard en speer en werpspies en David met de naam JHWH Sᵉbaōth. Evenals in de Psalter-plaatsen heeft de heilige naam hier het karakter van een hypostase aangenomen. Het verhaal wil duidelijk laten zien dat niet David de Filistijn heeft overwonnen, maar JHWH zelf. Het is geschreven *ad maiorem gloriam Dei*. Dit blijkt duidelijk uit vs 46: de dood van Goliath zal de gehele wereld er van overtuigen dat Israël een God heeft. En in vs 47 wordt uitdrukkelijk verzekerd dat de *milchāmāh* van JHWH is: Hij geeft de Filistijn over in Davids hand. En zo wordt de naam van JHWH verheerlijkt.

Ten slotte moet nog een enkel woord over Mi 4:5 gezegd worden. Vrij algemeen wordt dit vers niet meer tot de eigenlijke profetie gerekend maar als een latere toevoeging beschouwd. Voor ons doel is deze textcritische kwestie van ondergeschikt belang. De vertaling levert echter bepaalde moeilijkheden op. De tekst luidt:

> Want alle volkeren wandelen elk בְּשֵׁם אֱלֹהָיו,
> maar wij zullen wandelen בְּשֵׁם־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ
> voor altoos en immer.

---

gedwongen zich aan de besnijdenis te onderwerpen. Dit lijkt in het geheel van de psalm toch minder waarschijnlijk. Er moet een werkwoord gestaan hebben dat neervellen of iets dergelijks betekent. Duhm e.a. lezen dan ook אֲפִילֵם.

[1]) Dit is de opvatting van J. W. Wevers, *Form Criticism of individual complaint Psalms*, VT VI, 1, 85.

[2]) In dit verband vgl. men ook plaatsen als Ps. 54:3 en 89:25.

Welke betekenis moet hier aan de praepositie בְּ worden toegekend? De gangbare vertalingen hebben allen: wandelen in de naam van. Maar wat stelt men zich hierbij voor? De godsdiensthistorische achtergrond van het vers, die ook door de glossator als juist wordt erkend, gaat uit van het feit dat elk volk zijn eigen god heeft. Zo heeft Israël als zijn God JHWH. De bedoeling van het vers schijnt nu te zijn te laten uitkomen dat Israël met die andere goden niets te maken heeft. De keus van Israël's God is reeds lang op JHWH bepaald. „Wandelen *bešēm* van die of die god" moet dus een aequivalente uitdrukking zijn voor het dienen, het vereren van die of die god. De parafrase van de tekst zou dan zijn:

Want alle volkeren dienen elk hun eigen god,
maar wij dienen JHWH, onze God, voor altoos en immer.

„Wandelen in de naam van die en die god" is dus een typisch Hebraïsme. De term zou echter beter eenvoudig door dienen of vereren vertaald kunnen worden.

Een iets andere interpretatie van Mi 4:5 wordt ons echter misschien door Zach. 10:12 aan de hand gedaan. Helaas is dit textcritisch een nog al zwaar aangevochten vers. Velen willen hier nl. i.p.v. וּגְבַרְתָּם וְגִבַּרְתִּים lezen en i.p.v. יִתְהַלָּכוּ יִתְהַלָּלוּ, (c. LXX). Met het oog op Mi 4:5 lijkt mij de laatste emendatie niet verantwoord. Gaan we echter met de eerste mee, dan krijgen we de volgende vertaling:

Hun sterkte is in JHWH
en in of door (de kracht van) Zijn naam zullen zij wandelen.

De naam JHWH wordt hier als een גְּבוּרָה, een bron van kracht gezien. Men vgl. in dit verband Ps 124:8:

Onze hulp rust in (of op) de naam van JHWH,
die hemel en aarde gemaakt heeft.

Van uit deze belichting zou Mi 4:5 vertaald kunnen worden:

Want alle volkeren wandelen elk door de (kracht van de) naam van hun eigen god,
maar wij wandelen door de (kracht van de) naam van JHWH,
onze God, voor altoos en immer.

De bespreking van de term *bešēm JHWH* moge aan het licht hebben gebracht hoe noodzakelijk het is in elk geval afzonderlijk de gevoelswaarde ervan in de contekst voorzichtig af te tasten, daarbij enerzijds rekening houdende met de zeer gevarieerde betekenis die de praepositie בְּ telkens blijkt te hebben en anderzijds bedacht te zijn op het feit dat in het Oude Testament de *šēm* JHWH een met macht geladen realiteit betekent, die zich in de meest uiteenlopende situaties van het leven tot heil en onheil kan openbaren. Het onvoldoende honoreren van deze feiten heeft tot gevolg gehad dat in vele vertalingen het dynamisch karakter van de term niet duidelijk genoeg tot uitdrukking is gekomen, waardoor van de oorspronkelijke betekenis veel glans en kleur te loor is gegaan.

MESSIANISME EN PROFETISME BIJ NOORD-AMERIKAANSE INDIANEN

ENKELE ASPECTEN VAN DE VERHOUDING TUSSEN ACCULTURATIE EN RELIGIE

DOOR

F. SIERKSMA

Leiden

Inleiding

Iedere cultuur is aan verandering onderhevig.[1]) Zolang als dit proces alleen door interne stimuli wordt bepaald, zijn de veranderingen, die plaatsvinden, relatief klein en geleidelijk,[2]) afgezien van grote rampen als epidemieën en derg. Wanneer echter de dragers van een bepaalde cultuur in contact komen met een andere, min of meer vreemde cultuur en zich geneigd dan wel gedwongen voelen, om een of meer elementen van die vreemde cultuur over te nemen, dan kan men dikwijls een aanmerkelijk versneld veranderingsproces constateren. Het is mogelijk, dat twee culturen met elkaar in aanraking komen en door een op zelfstandigheid gebaseerd uitwisselingsproces niet alleen het eigen, maar ook het onderling evenwicht handhaven en in een vreedzame verhouding van zelfstandigheid en wederkerigheid samenleven. Dat is het geval met de Russische Kozakken en de Rendier Toengoezen, zoals door Lindgren in een bekend artikel is beschreven.[3]) Het schijnt echter, dat dergelijke gevallen uitzonderingen zijn. Vooral wanneer een West-Europese cultuur in contact komt met een zgn. primitieve cultuur, is voor de laatste een ernstige evenwichtsstoring onvermijdelijk en is zeer dikwijls het gevaar van desintegratie allerminst denkbeeldig. Het veranderingsproces krijgt dan niet alleen een versneld, maar ook een spastisch karakter. In termen van concrete mensen van vlees en bloed betekent dit, dat de dragers van de cultuur, die een blanke invasie moet toelaten, in mindere of meerdere mate hun vrijheid verliezen en/of hun land voor

---

1) M. J. Herskovits, in: R. Linton, *The science of man in a world crisis*, 4th pr., 1946, p. 142.

2) A. I. Hallowell, ibid., p. 179.

3) E. J. Lindgren, *An example of culture contact without conflict Reindeer Tungus and Cossacks of Notheastern Manchuria*. American Anthropologist, vol. 40 (1930), pp. 605–621. Vgl. ook D. G. Mandelbaum, *Culture change among the Nilgiri tribes*. American Anthropologist, vol. 43 (1941), p. 19f.

een groot gedeelte verliezen en/of hun economie bedreigd zien en of hun sociale organisatie geheel of gedeeltelijk zien uiteenvallen – om enkele aspecten te noemen. Deze en andere factoren hebben als gevolg, dat de waarden en normen, waarop het leven is gebaseerd, gaan wankelen, en dat de mens zich dientengevolge gedesoriënteerd en innerlijk gespleten voelt. Hij weet niet meer, ,,waar hij aan toe is''.

De studie der acculturatie, d.w.z. van de verschijnselen bij en de processen ,,achter'' cultuurcontact overal op de aarde, waarbij men zich meestal stilzwijgend beperkt tot het contact tussen een primitieve en ,,de'' blanke cultuur,[1]) is buitengewoon moeilijk. Wanneer men er zich even rekenschap van geeft, hoe moeilijk het reeds is, om in de dierpsychologie en de dier-ecologie constante factoren te isoleren, dan is dit niet verwonderlijk. Immers, in iedere menselijke situatie en in iedere vorm van menselijk gedrag zijn zo veel variabele factoren aanwezig, dat het vinden van constante factoren buitengewoon grote moeilijkheden met zich meebrengt. Ondanks het belangrijke werk van grote geleerden als Linton, Kroeber, Hallowell, Herskovits, Keesing, Gilling, Mead e.a. is de studie der acculturatie dan ook nog lang niet haar doel genaderd. Dat overigens niet alleen de geleerden, maar ook de ,,slachtoffers'' der acculturatie dringend behoefte hebben aan constante factoren, blijkt uit de herhaalde opmerkingen van Navaho Indianen, die in hun eeuwenlang contact met de blanken er nooit een geheim van hebben gemaakt, dat zij – in tegenstelling met wat men wellicht zou verwachten – liever te maken hebben met generaals, kapiteins, sergeanten en soldaten dan met de ambtenaren van de ,,Indian Agency'', omdat men bij de militairen altijd weet ,,waar men aan toe is''. Het is de variabiliteit – wezenskenmerk van de mens – die het acculturatie-proces voor ,,slachtoffers'' èn voor onderzoekers zo moeilijk maakt.

Bij het zoeken naar wet – dan wel regelmatigheden bij de acculturatie heeft Linton wel de beste resultaten geboekt.[2]) In het kader van dit artikel kan op zijn bezonnen en diepgaand onderzoek niet worden ingegaan, maar moet worden volstaan met de constatering,

---

[1]) J. van Baal, *De Westerse beschaving als constante factor in het hedendaags acculturatie-proces.* Indonesië, dl. 2 (1948–49), blz. 102–139, 605–621, laat op diepzinnige en behartenswaardige wijze zien, dat er alle reden is, om van ,,de'' westerse cultuur te spreken, al mag men in concreto nimmer de verschillen in kolonisatie-methoden, in zendingsmethoden etc. vergeten.

[2]) R. Linton, *Acculturation in seven American Indian tribes,* 1940, laatste drie hoofdstukken.

dat Messianistische en andere religieuze bewegingen slechts kunnen worden verstaan en verklaard als de religieuze aspecten van het gehele, culturele acculturatie-proces.[1]) Met iets andere woorden dan die van Linton: Messianisme, adventisme etc. zijn religieuze pogingen, om op de een of andere wijze het verbroken individuele en sociale evenwicht te herstellen, omdat men geen kans ziet, dit evenwicht met meer aan de aardse realiteit aangepaste middelen opnieuw tot stand te brengen.[2]) Ook in dit opzicht zijn godsdienstgeschiedenis en godsdienstwetenschap slechts mogelijk binnen het kader der culturele anthropologie.

Het is ook Linton geweest, die in de chaos van religieuze bewegingen, die overal op de wereld *in verschillende fasen* van het acculturatie-proces optreden als even zo vele pogingen, om tot een vergelijk – *welk vergelijk dan ook* – tussen de eigen en de vreemde cultuur te komen, met de hand van de meester orde heeft geschapen. Hij vat al deze bewegingen samen onder de term „nativistic movement",[3]) waarvan hij als het meest karakteristieke element beschouwt de tendentie, om op magische dan wel meer religieus-rituele wijze een deel van de oude cultuur te propageren dan wel te doen herleven. Kamma bestrijdt deze definitie, omdat naar zijn mening het eschatologisch Messianisme er buiten zou vallen, waaraan hij de tegenover Linton weinig passende opmerking toevoegt, dat de meeste schrijvers niet de moeite nemen, om Mooney – het nog steeds klassieke werk over de Messianistische religies in Noord-Amerika – zelf te lezen.[4]) Met eschatologisch Messianisme schijnt Kamma een beweging te bedoelen, die gebaseerd is op de geloofsrealiteit van een mythische oertijd en die vanuit een zuiver religieus uitgangspunt een voornamelijk cultuurcritisch karakter heeft, een soort primitief Barthianisme avant la lettre dus. Intussen is iedere vorm van religie gebaseerd op geloof en een geloofsrealiteit,

---

[1]) E. F. Hanneman, *Le culte du cargo en Nouvelle-Guinée*. Le monde non-chrétien, 1948, p. 958, is het daar als ethnoloog èn als zendeling blijkbaar mee eens.

[2]) F. Sierksma, *De religieuze projectie*, 1956, blz. 55–71, voor de implicaties van het begrip „menselijk evenwicht", dat nog nader sociaal-anthropologisch dient te worden uitgewerkt. Belangrijk in dit laatste opzicht is L. Thompson, *Culture in crisis*. A study of the Hopi Indians, 1950, terwijl F. E. Williams, *Drama of Orokolo*, 1940, p. 392–438 voor een tegenwicht zorgt, door aan te tonen, dat culturele integratie nooit volledig is, d.w.z. dat het menselijk evenwicht altijd in principe labiel blijft.

[3]) R. Linton, *Nativistic movements*. American Anthropologist, vol. 45 (1943), p. 230–240.

[4]) F. Ch. Kamma, *De Messiaanse Koréri-bewegingen in het Biaks-Noemfoorse cultuurgebied*, 1954, blz. 211.

terwijl in Kamma's theorie – ondanks de schijn van het tegendeel – bovendien wordt ontkend, dat religie met duizend draden aan een cultuur gebonden en met die cultuur verweven is. Na een buitengewoon fijn uitgesponnen analyse kan Goode tot geen andere slotsom komen dan deze: „No conclusion emerges that religion is the mainspring of all human action. It is rather often so intertwined with other pushes and motivations that one cannot isolate it as an independent factor at present." [1]) Het is dan ook niet moeilijk om voorbeelden van eschatologisch Messianisme te geven, waarin – geheel in overeenstemming met Linton's definitie – men tracht, de oude cultuur realiter dan wel symbolisch voort te zetten dan wel te doen herleven: bijv. bij de Paviotso in N.W. Noord-Amerika, die geloofden, dat de doden zouden terugkeren onder leiding van „Old Man" (zeer waarschijnlijk de cultuurheros „Old Man Coyote"), om de oude orde te herstellen,[2]) terwijl als tweede voorbeeld uit vele genoemd kan worden het geloof der Samojeden, dat hun cultuurheros weliswaar tijdelijk verslagen is door Christus en de Duivel(!), maar dat hij zal terugkeren, om (de oude) orde op zaken te stellen.[3]) Kamma hecht grote betekenis aan het feit, dat in sommige culturen een echte heilsverwachting bestaat, die aan messianistische bewegingen een mythisch-exemplarische achtergrond geeft, maar hij vergeet, dat deze verwachting lang, zeer lang latent kan zijn, om dan plotseling acuut te worden. Het is o.a. juist het verband tussen het uitbreken van latente heilsverwachtingen en culturele factoren, dat in de culturele anthropologie wordt onderzocht.

Er is echter een ander bezwaar tegen Linton's definitie. Verschillende religieuze uitbarstingen, die evident verband houden met een acculturatie-proces, worden juist gekenmerkt door de absolute afwijzing en dikwijls letterlijke verwerping van de oude cultuur, wat herhaaldelijk tot uitdrukking komt in *het vernietigen van een centraal en vitaal cultuurelement*, dat als pars pro toto eigenhandig wordt vernield. Het oudste en nog steeds meest bekende voorbeeld hiervan is de zgn. Vailala Madness in Nieuw-Guinea, beschreven door de – ook voor hen, die hem alleen uit zijn boeken kennen – onvergetelijke ethnoloog Williams, die het vernietigen van de voor deze Papoese cultuur zeer centrale sacrale voorwerpen terecht als

---

[1]) W. J. Goode, *Religion among the primitives*, 1951, p. 221.

[2]) L. Spier, *The Prophet Dance and its derivatives: the source of the Ghost Dance*, 1935, p. 7.

[3]) W. D. Wallis, *Messiahs. Their role in civilization*, 1943, p. 155 f.

het belangrijkste kenmerk ervan beschouwde.[1]) Zo hebben ook de Xhosa in Zuid-Afrika hun runderen, centrum van hun cultuur en trots van hun leven, in een massale slachting afgemaakt met uiteraard rampzalige gevolgen.[2]) Onder invloed van de bekende profeet Tenskwatawa hebben de Ojibwa hun medicijnbundels, ,,the one thing which every Indian holds most sacred'', weggesmeten, zodat de oever van Lake Superior ermee bezaaid lagen.[3]) In dergelijke gevallen kan men noch van een bewuste, noch van een onbewuste poging spreken, om de oude cultuur reëel of symbolisch te redden. Hetzelfde is het geval bij een eschatologische cultus van de Unambal en naburige stammen van Noord-West-Australië, die gekenmerkt wordt door een ondergangsstemming, nòg somberder dan die van de oud-Germaanse Voluspa (ook een product van cultuurcontact: Germanendom en Christendom!) in de Edda [4]): volgens Lommel verwachten deze volken niets anders dan het einde van het leven op aarde, zonder enige hoop op een nieuw begin.[5]) Daar Linton's definitie dus religieuze bewegingen uitsluit, die zonder twijfel in nauw verband staan met acculturatie-processen, moet getracht worden een nieuwe begripsomschrijving te vinden.

Het merkwaardige is, dat het zeer grote aantal messianistische, adventistische enz. bewegingen op het eerste gezicht een aantal gemeenschappelijke kenmerken vertoont, een verschijnsel, waarop bijna iedere onderzoeker wijst. Tot op zekere hoogte is deze constatering ook juist, maar bij nader toezien blijkt het zeer moeilijk, om één of meer kenmerken te vinden, die *al* deze bewegingen gemeen hebben. Sommige cargo-cults, d.w.z. bewegingen op Nieuw-Guinea en in Melanesië, waarbij de autochthone bevolking op bovennatuurlijke wijze de ,,natuurlijke'' rijkdom der Europeanen in haar bezit tracht te krijgen – men maakt bijv. in het bos een landings-

---

[1]) F. E. Williams, *The Vailala Madness and the destruction of native ceremonies in the Gulf Division*, 1923.

Idem, *The Vailala Madness in retrospect*. Essays presented to C. G. Seligman, 1934, p. 369–379.

[2]) D. Westermann, *Geschichte Afrikas*, 1952, 427 f.

K. Schlosser, *Propheten in Afrika*, 1949, 25 f.

[3]) J. Mooney, *The Ghost Dance religion and the Sioux outbreak of 1890*, 1896, p. 679. ARBAE, vol. 14, pt. 2.

[4]) J. de Vries, *De Edda*, vertaald en van inleidingen voorzien, 1938, blz. 22–32.

[5]) A. Lommel, *Modern culture influences on the Aborigines*. Oceania, vol. 21 (1950–51), pp. 14–24.

R. M. Berndt, *Influence of European culture on Australian Aborigines*, ibid., pp. 229–235.

H. Petri, *Kuràngara: neue magische Kulte in Nordwest-Australien*. Zeitschrift für Ethnologie, Bnd. 75 (1950), S. 43–51.

strip gereed voor een vliegtuig, dat de schatten der blanken zal komen brengen – missen iedere vorm van apocalyptische catastrophe, terwijl ook een Messias afwezig is. Hanneman heeft er in zijn reeds geciteerde artikel op gewezen, dat sommige cargo-cults het best vergeleken kunnen worden met het werk van magische experimentatoren: men probeert het eerst met het christendom, dan met het oude heidendom, dan eventueel met beide, dan met een imitatie van de moderne techniek, waarbij men palen als „radiomasten" opricht en via touwen of lianen met de doden „telefoneert". De reeds genoemde Gu'rangara cultus in Noord-West-Australië kent ook geen Messias, geen heilstaat, geen terugkeer der doden (een zeer verbreid geloof overal ter wereld!), geen blank, maar evenmin een autochthoon cultuurideaal, dat gerealiseerd zal worden – deze cultus kent alleen maar gevaar en ondergang en – wanneer Lommel's gegevens juist zijn – het adagium „laat ons eten en drinken en vrolijk zijn, want morgen sterven wij". Nog meer afwijkend van het algemeen bekende patroon is de door Williams beschreven Taro Cultus, die algemeen bekend is en algemeen genoemd wordt, maar waarvan het in messianistisch verband ongewoon karakter, voorzover schrijver dezes bekend, nooit wordt vermeld. Het gaat hier om een beweging, die vruchtbaarheidsmagie met betrekking tot de taro (kladi) propageert. Dit zou op zichzelf niets met acculturatie te maken behoeven te hebben, ware het niet, dat deze beweging propagandistische trekken heeft, sectarisch is en – bovenal – gepaard gaat met abnormale, aan hysterie en epilepsie herinnerende, psychosomatische verschijnselen,[1]) wezenlijk vergelijkbaar met bekende collectief extatische, soms wel, soms niet eschatologische, bewegingen in de Europese middeleeuwen. Hier geen Messias, geen heilstaat-diekomt, geen terugkomst der doden (althans niet in de eerste en oorspronkelijke fase), geen verwacht heil of verwachte schatten, geen anti-blanke tendenties, geen acculturatieve of anti-acculturatieve idealen; hier alléén het verschijnsel van collectieve, psychische labiliteit, gepaard aan een nieuwe vorm van landbouwmagie.

Intussen is deze labiliteit belangrijk genoeg, nl. inzoverre als zij een directe uitdrukking is van de labiliteit van gemeenschap en individu als gevolg van het culturele contact met de blanken, dat ook Williams als de belangrijkste oorzaak beschouwt. Wanneer men àlle religieuze bewegingen binnen het kader der acculturatie – ook

[1]) F. E. Williams, *Orokaiva magic*, 1928.

de gewoonlijk pro memorie uitgetrokken uitzonderingen op de regel – althans onder een minimum-definitie tracht te begrijpen, dan schijnt het aanbeveling te verdienen, om van deze labiliteit van het verbroken evenwicht uit te gaan. Het moge een zeer smalle basis zijn, naar onze mening is het een althans iets hechtere basis dan andere definities, omdat men in dit geval geen uitzonderingen behoeft te maken dan wel te verzwijgen.[1]) Bij alle bekende religieuze bewegingen binnen acculturatief kader is het gedrag der mensen waarneembaar labiel, geagiteerd, intensief geladen met hoop of met angst of.... met angst en hoop. De ambivalentie van angst en hoop is regel, de andere mogelijkheden zijn weinig frequent. Het begrip ambivalentie maakt reeds duidelijk, dat wij ons niet met het wat magere begrip labiliteit tevreden behoeven te stellen. Deze labiliteit is namelijk slechts het uiterlijk symptoom van de culturele en psychische desintegratie, de gespletenheid, die in principe het gevolg is van ieder cultuurcontact. Het is onmogelijk, in de inleiding van een artikel op de problematiek van het cultuurcontact grondig in te gaan, zodat hier met al te algemene opmerkingen moet worden volstaan. Bij cultuurcontact moet de ontvangende partij iets leren en iets afleren. Hij moet iets nieuws – of dit nu een nieuw werktuig dan wel een nieuwe godsdienst is – leren en hij moet dus het gebruik van een oud werktuig en een oude religie afleren. Meestal zal hij trachten, om het nieuwe in de structuur van zijn oude leven op te nemen en te integreren. Met een stalen bijl zal dat in de meeste gevallen wel gelukken, maar met een religie of een moraal gaat dat minder gemakkelijk, omdat dan de wortels van zijn bestaan in het geding zijn. Daarbij komt, dat de West-Europese invasie langs directe of indirecte weg hele stukken van de oude cultuur vernielt, zodat de autochthone bewoner van een land met enkele brokken oude en enkele brokken nieuw cultuur opgescheept zit. Dit is eenvoudig te vergelijken met de situatie van een man, wien men zijn oude schoenen ontrooft, terwijl hij geen nieuwe krijgt. Hij zit tussen twee stoelen en tussen twee vuren, ja: tussen twee werelden. Dit heeft uiteraard grote spanning en labiliteit ten gevolge – excessief alcoholgebruik is een bijna wetmatig bepaald nevenverschijnsel van acculturatie – die zich dikwijls ontladen in religieuze bewegingen. In deze bewegingen valt steeds de dissociatieve structuur te herkennen van het tussen twee werelden verdwaald zijn, van de spanning tussen regressie en

---

[1]) F. Sierksma, *l.c.*, p. 5sqq. en passim over een soortgelijk methodisch probleem met betrekking tot de begripsomschrijving van „projectie".

progressie. In sommige bewegingen klemt men zich regressief vast aan het reële of symbolische, integrale herstel van de oude cultuur: dan klinkt expliciet het ,,terug tot de wegen der vaderen!", òf men grijpt naar het inheemse voedsel, de taro, als symbool van de eigen cultuur, het voedsel des levens, dat bedreigd wordt.[1]) In andere bewegingen, zoals op Manus Island,[2]) wil men door een integrale beaming der Westerse cultuur het probleem van het ,,mit sich selbst entzweit sein" progressief oplossen. Men legt zich neer bij de uiterste regressie, de ondergang van eigen volk en cultuur, zoals bij de Unambal, of men reikhalst naar een paradijs, waarin het geluk heerst en waarin men – grootste aller zegeningen – blank zal zijn. Dit zijn de uitersten, waartussen men het merendeel van deze bewegingen vindt, die alle op de een of andere wijze in hun eschatologie een compromis tussen oud en nieuw, regressie en progressie, zoeken. De algemeen constateerbare labiliteit berust dus op een zeer bepaalde, typisch dissociatieve structuur, waarin progressie en regressie, nieuw en oud, leren en afleren etc. *onverbonden* naast elkaar staan en in de religieuze wensdroom worden *verbonden*.

Het is de bedoeling van dit artikel, aan de hand van concreet feitenmateriaal uit de religies der Noord-Amerikaanse Indianen – dat slechts een deel is van het door de schrijver verzamelde – het bovenstaande toe te lichten en op een enkel punt uit te werken. Daar dit uiteraard op een vergelijkende basis dient te worden gedaan, is het eerst noodzakelijk, aandacht te schenken aan het reeds geciteerde werk van Kamma, dat in Nederland de meest recente publicatie op dit terrein is, en waarin enkele zeer uitgesproken stellingen met betrekking tot het vergelijkend onderzoek worden geponeerd. Kamma zegt: ,,Wat er nodig is op dit gebied zijn geen verzamelingen van analoge trekken, maar détailstudies die de wezenlijke achtergrond verduidelijken. Het gaat niet om het incidentele, het toevallige, maar om de mens in zijn totaliteit, zoals die in zijn cultuur uitdrukking vindt".[3]) Het is lange tijd bon ton geweest in de ethnologie, om

---

[1]) De ,,Taro Cult" was blijkens de mededelingen van Williams voorafgegaan door andere, soortgelijke bewegingen met blijkbaar minder onschuldige symbolen en aspecten, zodat zij door het gouvernement de kop werden ingedrukt. De veronderstelling lijkt niet gewaagd, om in de Taro Cultus een poging te zien, de acculturatieve spanningen op (in het oog der blanken) onschuldige wijze te ventileren, terwijl de versterkte aandacht op het centrale voedsel zowel sociaal als psychologisch een integrerende factor is.

[2]) M. Mead, *New lives for old.* Cultural transformation-Manus, 1928–1953. 1956.

[3]) F. Ch. Kamma, *l.c.*, p. 6.

op de vergelijkende methode af te geven. Nu men langzamerhand weer inziet, dat ook deze houding een reactie is en dat de vergelijkende methode haar bestaansrecht heeft naast andere methoden, zijn het blijkbaar de proselyten der poort in het huis der ethnologie, die de verouderde mode overnemen. Tegen deze, overigens interessante, diffusie van een cultuurelement dient echter gewaarschuwd te worden. Juist op het terrein der acculturatie wordt allerwegen geklaagd over de zee van détailpublicaties [1]) en het ontbreken van studies, die op basis van vergelijking conclusies dan wel bruikbare werkhypothesen bieden. Juist met het oog op de studie der acculturatie zegt Beals: ,,Studies should aim increasingly at comparability. Emphasis must be given to the discoveries of uniformities in culture processes.'' [2]) Keesing maakt een soortgelijke opmerking, met name ten aanzien van speciale gebieden, zoals de religie.[3]) Het is overigens ook beslist niet duidelijk, waarom détailstudie en vergelijkend onderzoek niet in een *et-et*, maar in een *aut-aut* relatie tot elkaar moeten staan. Wanneer men bepaalde gedragsvormen herhaaldelijk in bepaalde situaties kan constateren, dan betekent dit allerminst a priori, dat men hier met toevalligheden te maken heeft. Het feit, dat alle culturen een incest-verbod kennen, is allerminst incidenteel, zoals Lévi-Strauss heeft aangetoond. De mens in zijn totaliteit – Kamma's èn ons ideaal – betekent dan ook altijd de mens, die met alle andere mensen bepaalde dingen gemeen heeft, zowel op lichamelijk als op geestelijk terrein: opponeerbare duim, incest-verbod etc.; die met een bepaalde groep mensen, d.w.z. zij die tot dezelfde cultuur behoren, bepaalde andere dingen gemeen heeft; die tenslotte een aantal meestal imponderabele, maar niet minder reële dingen met niemand gemeen heeft, die hem tot een uniek en onherhaalbaar menselijk individu maken. Deze gelaagdheid van de menselijke structuur, die met meerdere lagen uitgebreid kan en moet worden,[4]) mag in geen enkele anthropologische wetenschap worden verwaarloosd. Kamma's studie, die een bizonder belangrijke verrijking van ons feitenmateriaal betekent, waarvoor men de auteur dankbaar moet zijn, is dan ook theoretisch onvoldoende gefundeerd, wanneer hij een tegenstelling construeert tussen détailstudie en ver-

---

[1]) F. M. Keesing, *Culture change.* An analysis and bibliography of anthropological sources to 1952. 1953.

[2]) R. Beals, *Acculturation.* Anthropology today, ed. A. L. Kroeber, 1953, p. 638.

[3]) F. M. Keesing, *l.c.*, p. 91.

[4]) Vgl. de belangwekkende en plausibele hypothese van een ,,areal culture pattern" van G. Devereux, *Reality and dream: psychoterapy of a Plains Indian,* 1951.

gelijkend onderzoek, zoals hij ook een imaginaire tegenstelling schept tussen de begrippen ,,cultureel'' en ,,psychologisch'', die echter te onscherp is geformuleerd, om voor bestrijding vatbaar te zijn.

Schets van enkele religieuze bewegingen

In deze schets volgen niet een aantal ,,uiterlijke en spectaculaire kenmerken'' van acculturatieve crisis-religies der Noord-Amerikaanse Indianen, maar slechts een beperkt aantal feiten van een beperkt aantal van deze religies, zodat de lezer enigszins geöriënteerd is in tijd en plaats. Toen de blanken, i.c. de Spanjaarden, voor het eerst Amerika vanuit het Zuiden binnendrongen, zijn zij volgens sommige berichten door de Pueblo Indianen als vrienden verwelkomd, zoals dat ook elders op de wereld het geval is geweest. Toen zij echter voorwerp van onderdrukking en zending bleken te zijn – de Franciscanen brachten het evangelie met militair escorte – sloeg de stemming echter om. Een profeet stond op, Popé, die in een visioen opdracht van de voorouders had gekregen, de opstand tegen de blanken te prediken. Die opstand brak uit op 10 augustus 1680. In oktober was er niet één Spanjaard meer in heel Nieuw-Mexico.[1]) Sindsdien zijn de pueblo's bolwerken van cultureel conservatisme, ook in religiosis, waar zelfs vandaag de dag de zending weinig succes heeft. In Californië, waar stammen met een veel minder gezeten bestaan zich rondom de zendingsposten hadden neergezet – zoals Australische autochthonen dat ook nu nog doen – stond tijdens een epidemie in 1801 bij de Chumasj een profetes op, die namens de god Chupu moest verkondigen, dat de Chumasj zich niet mochten laten dopen en zich – voorzover reeds wel gedoopt – moesten laten ontkerstenen.[2]) Zou men dit goddelijk gebod in de wind slaan, dan zouden allen sterven. Intussen waren in het Oosten reeds lang de Hollanders, Engelsen en Fransen geland, die in het algemeen op weinig fijnzinnige wijze de Indianen aan de Atlantische Oceaan en in het binnenland behandelden. Gouverneur Kieft van Nieuw Amsterdam, die op grond van een paar door een oude, Indiaanse vrouw geplukte perziken een heel dorp met inbegrip van vrouwen en kinderen door zijn soldaten liet vermoorden, waarna zijn moeder met de afgehakte hoofden voetbalde, is om begrijpelijke redenen uit onze vaderlandse

[1]) J. Mooney, *l.c.*, p. 659 f.
R. M. Underhill, *Red man's America*, 1953, p. 203.

[2]) R. F. Heizer, *A Californian Messianic movement of 1801 among the Chumasj*. American Anthropologist, vol. 43 (1941), p. 128 f.

geschiedenis verdwenen.[1]) In 1760 vinden we in de dagboeken der Herrnhutter zendelingen reeds tekenen van bewuste terugkeer naar de oude cultuur en religie bij de Seneca en ook bij de Delaware.[2]) Bij de laatsten trad in dat jaar een profeet op, die op goddelijk bevel zijn volk beval, terug te keren tot de oude wegen: geen geweren meer te gebruiken, geen vuur meer met staal en steen te slaan, en zich te reinigen. Bij opvolging van dit gebod zou men spoedig in staat zijn, de blanke vreemdelingen te verdrijven. Het schijnt, dat er bij de Delaware en verwante stammen verschillende profeten zijn geweest, die hun representant vinden in de algemeen bekend geworden, hoewel naamloze Delaware Prophet, die in 1762 optrad en wiens boodschap men in het kort aldus kan samenvatten: *a*) de Indianen moeten weer zichzelf zijn; *b*) de Engelsen moeten verdreven worden; *c*) de Meester van het Leven zal de dieren, d.w.z. het wild, dat hij als straf heeft ,,achtergehouden'', naar de aarde terugzenden. Bij een volk, dat geplaagd werd door armoede, honger en misbruik van alcohol faute de mieux, maakte deze boodschap diepe indruk. Ongetwijfeld heeft het optreden van de Delaware Prophet als een katalysator gewerkt bij het ontstaan van de oorlog van Pontiac, die een jaar lang met zijn ,,little United Nations'' de Engelsen met succes bestreed.[3]) Eenzelfde soort van relatie als men indirect tussen de visionnaire Delaware Prophet en de krijger Pontiac kan vaststellen, bestaat er direct tussen de twee Shawnee Tenskwatawa en Tecumseh, twee broers, waarvan de eerste de visionnaire profeet, de tweede – een unieke en grandioze figuur in de geschiedenis van Noord-Amerika – krijger èn diplomaat was. Tenskwatawa is dikwijls voorgesteld als een minderwaardige tricheur en charlatan. Deardorff maakt echter waarschijnlijk, dat hij een bona fide figuur is geweest, die grote invloed heeft ondergaan van Handsome Lake, de hervormer der Seneca, die in 1799 zijn eerste visioen had, dat sprekend het prototype van Tenskwatawa's visioen is.[4]) Deze Seneca, die oorspronkelijk deel hadden uitgemaakt van de beroemde Liga der Vijf Naties, die echter reeds lang was verslagen en uiteengevallen, waren omstreeks 1800 in het bezit van een paar ,,reservaten'', waarvan een groot gedeelte hun afhandig werd gemaakt door handige zakenlieden met

---

[1]) R. M. Underhill, *l.c.*, p. 73.

[2]) W. Müller, *Die Religionen der Waldland-Indianer Nordamerikas*, 1956, S. 347, 351.

[3]) R. M. Underhill, *l.c.*, p. 134.

[4]) M. H. Deardorff, *The religion of Handsome Lake: its origin and development*. Bulletin of the Bureau of American Ethnology, no. 149, 1951, p. 96 footnote.

minder oirbare praktijken. Wel practiseerden de Seneca hun oude religie nog – zoals hierboven reeds werd aangegeven – maar de drank richtte hen individueel en sociaal te gronde. Een van de ergste slachtoffers van de alcohol was de man, die later Handsome Lake zou heten. Maar de Seneca hadden in hun ellende nog één geluk: tot hen kwamen zendelingen, die op geen enkele wijze dwang of pressie uitoefenden, zoals de Franciscanen of de Herrnhutters, waarvan eerder sprake was. Bij de Seneca kwamen Quakers, die niet alleen respect hadden voor het „inner Light" in hun eigen ziel, maar ook in de ziel van Indianen. Zij vonden de religie der Seneca niét belachelijk en zij respecteerden de dromen en visioenen, waaraan deze Indianen, zoals zo vele andere, grote waarde hechtten. Toen dan ook de dronkaard Handsome Lake een visioen kreeg, stonden zij niet met een ethnocentrische of dogmatische meetstok klaar. Handsome Lake's visioen hield in hoofdzaak in een herstel van de oude ceremoniën op de basis van een ethiek, die niet van die der Quakers afweek, maar ook niet veel van die der Indianen, temeer niet, daar deze heel goed inzagen, dat hun minder religieuze feesten met de onvermijdelijke alcoholische excessen, die door Handsome Lake werden verboden of liever ontraden, hen naar de ondergang voerden. Handsome Lake's boodschap is minder die van een profeet dan wel van een hervormer en berust op een merkwaardige twee-eenheid van blanke en Seneca waarden. Zijn religie telt nu nog vele aanhangers onder de Indianen van de reservaten in deze streek. Had hier in het eerste vestigingsgebied der blanken na zo veel jaren het Indiaanse profetisme een milde en verzoenende klank gekregen, in het Prairiegebied werd de laatste, vlammende strijd tegen de blanke onderdrukkers gestreden. De blanke verovering van „the Plains" wordt het best gekenmerkt door het woord van een Sioux opperhoofd: „The white man's promises are written on water", zoals ook moderne Amerikaanse historici hebben moeten vaststellen. Omstreeks 1850 viel het zwaard van Damocles, dat boven de hoofden der romantisch dappere krijgers en bisonjagers van de Prairie had gehangen, omlaag. De blanke man, belust op goud, begon de trek naar het Westen. De bison – waarzonder de hele Prairie cultuur ondenkbaar was – stierf uit. Verdragen werden gesloten en door blanken gebroken, de Indianen vochten als bezetenen terug, de ex-predikant Chivington maakte een vredige Cheyenne kamp als dieren af enz. enz. Het Amerikaanse leger had kanonnen nodig, om deze zgn. primitieven eronder te krijgen en de vrije loop te laten aan

de blanke dorst naar goud. De situatie was hopeloos. Vele stammen hadden zich reeds in een reservaat laten opsluiten. Toen kwam de boodschap van de hoop. Uit hetzelfde armelijke stammetje, waaruit reeds in 1870 de Ghost Dance als een lopend vuur door Californië was gegaan, de Paviotso, kwam nu weer de boodschap van een profeet. Wovoka had een openbaring gekregen, op grond waarvan hij kon zeggen, dat de doden terug zouden keren en het oude paradijs van het verleden als een nieuwe hemel op aarde zouden brengen. Bij de Sioux en andere stammen kreeg deze boodschap een veel militanter karakter. De boodschap van de nieuwe aarde, waarop levenden en doden verenigd zouden worden en, verlost van dood, ziekte en ellende, een eeuwig geluk zouden smaken, levend naar de wetten der vaderen, eiste eenvoudig van deze onbuigzame strijders, dat zij zich niet alleen religieus zouden voorbereiden op de komst van het nieuwe rijk, ook al was de boodschap oorspronkelijk er een van vrede en samenwerking. Men maakte speciale Ghost Dance jakken, waar geen enkele blanke kogel doorheen zou kunnen komen, dank zij bovennatuurlijke bescherming. Men bad, lang en vurig. Men zong liederen, even aangrijpend en ontroerend als Joodse psalmen en neger-sprituals, zodat ook het wetenschappelijk onderzoek er het hoofd bij ontbloot:

„My Father, have pity on me!
I have nothing to eat,
I am dying of thirst-
Everything is gone."

(Arapaho; vert. Mooney)

„There is a good river,
There is a good river.
Where there is no timber,
Where there is no timber.
But thunder-berries are there,
But thunder-berries are there."

(item; vgl. psalm 42)

„My father,
My father.
I come to him,
I come to him.
The crow,
The crow.

I cry like it,
I cry like it.
Caw! I say,
Caw! I say."

(Chyenne; vert. Mooney)

Men bad, men zong. In de Ghost Dance kring danste men, terwijl men elkaar de hand gaf. Telkens verliet een danser wankelend de kring, totdat hij bezwijmd neerviel en in een visoen een nieuw lied „kreeg" of het geluk en de vrijheid der komende wereld smaakte. Door te bidden, te zingen en te dansen (het was allerminst een woeste dans, integendeel) kon men de komst van de nieuwe wereld verhaasten. Onderwijl keken blanke agenten en militairen argwanend toe. Eén vonk in het kruit was dan ook voldoende voor de bekend geworden opstand der Sioux in 1892, die echter bewees, dat de heilsboodschap van een Messias en het vurigste geloof geen militaire betekenis hebben en dat God aan de kant van de zwaarste kanonnen staat, zoals Napoleon het formuleerde. Een door honger en uitputting reeds verslagen volk werd bij Wounded Knee op zulk een wijze afgeslacht, dat een afbeelding ervan nu nog gevoelens van schaamte oproept. Dat was het einde van het Indiaanse verzet en van het klassieke Indiaanse profetisme.[1]) Over het einde werd iets meer verteld dan over het begin, omdat over de slotfasen meer bekend is. Dit neemt niet weg, dat deze schets, gezien het feitenmateriaal, zelfs de naam schets niet verdient. Vele profeten en hun religies zijn onbesproken gebleven en het bovenstaande kan hoogstens een oppervlakkige indruk geven.

Enkele structuurkenmerken

Van de aangeduide Messianistische bewegingen zijn er geen twee gelijk. Zelfs die van Tenskwatawa en Handsome Lake, waarvan de eerste van de laatste afhankelijk is, vertonen grote verschillen. Tenskwatawa is niet te denken zonder zijn grote en grootse broer Tecumseh, die getracht heeft strikt realistisch de macht der blanken te erkennen en daartegenover een verenigd Indiaans rijk te

---

[1]) Voor de Ghost Dance zie J. Mooney, *The Ghost Dance religion and the Sioux outbreak of 1890*. 1896. Op de door Kroeber, Spier en Du Bois ontdekte, zeer belangrijke godsdiensthistorische achtergronden kan hier niet worden ingegaan, evenmin als op de slotfase van het Indiaanse messianisme, de Peyote cultus, de religie der resignatie, die ook heden ten dage zeer vele aanhangers telt: zie W. La Barre, *The Peyote Cult*, 1938.

stellen, terwijl hij bovendien diplomatiek gebruik maakte van de tegenstelling tussen de blanke tegenstelling van militairen en diplomaten (tegen de Engelse generaal Harrison zei hij: De heren van de regering geven hun bevelen, maar U en ik moeten het uitvechten) èn van de tegenstelling tussen Engelsen en Amerikanen. Bovendien is Tenskwatawa een profeet, Handsome Lake een hervormer. Een derde type is de Pueblo profeet Popé, die openbaringen onthulde én aanzette tot gewapend geweld, terwijl de cultuur, waartoe hij behoorde, in de volgende eeuwen heeft bewezen, dat haar enige doel was, met rust gelaten te worden en zich in zichzelf terug te trekken in een inderdaad ,,splendid isolation'', die zelfs het moderne Americanisme en de Pueblo veteranen uit de 2e wereldoorlog niet hebben kunnen doorbreken, een enkele pueblo uitgezonderd. De Delaware Prophet vertoont overeenkomsten met Tenskwatawa, ook in de verwerping van de zwarte magie in hun eigen cultuur, maar typerend voor de Delaware Prophet en zijn confraters is het feit, dat bij een van deze Algonkins in zijn visioen een reebok verschijnt, die hem zegt, dat zijn volk niet de wegen der blanken moet kiezen. Handsome Lake is, zoals reeds gezegd, meer een hervormer dan een profeet, die een bizondere evenwichtigheid en gevoel voor de realiteit aan de dag legt in zijn balancement van blanke en Seneca waarden. Niettemin bestrijdt hij ook magie en laat zelfs heksen terechtstellen. De profeet der Ghost Dance van 1890 tenslotte is een geheel apart staande figuur, erfgenaam van een typisch Noordwestelijke traditie van een met het dodenrijk verbonden sjamanendom, zoals door Spier is aangetoond, die verder heeft bewezen, dat deze traditie nog Noordelijker oorsprongen heeft in de ,,Prophet Dance'' van de zgn. ,,Plateau area''. Met betrekking tot de ambivalent polaire structuur van progressie en regressie kan men zeggen, dat Popé het meest de regressieve tendentie vertoont samen met de Delaware Prophet, terwijl Handsome Lake, ondanks zijn herstel van het oude, duidelijk progressieve kenmerken heeft. Tenskwatawa is een ,,gemengd'' type met het accent op de regressie, maar hij heeft allerlei blanke elementen – politieke organisatie – in hun betekenis erkend en willen overnemen. De leer van Wovoka (althans hetgeen er op de Prairie van geworden is) lijkt een restauratie, maar krijgt een gemengd karakter, wanneer men bedenkt, dat vele Ghost Dance gelovigen zich het millennium dachten zonder blanken, maar mèt blanke gebruiksvoorwerpen (geweren!), zoals Linton ergens meedeelt. In het algemeen valt het accent in Noord-Amerika op de regressie, wat niet

verwondert, daar deze volken voor het merendeel realistisch en dapper verzet hebben geboden en pas hun hoop op een eschatologische toekomst vestigden, toen de situatie hopeloos was (Popé, Delaware Prophet, Tenskwatawa) of toen zij, van huis en haard verdreven, in honger en ellende opgesloten zaten in de reservaten (Ghost Dance van 1870 en 1890). In verband hiermee is het zeer veel zeggend, dat de eveneens op het nulpunt levende Seneca een herleving konden meemaken van een tamelijk harmonieus karakter voornamelijk dank zij het werk van zendelingen, die geloofden in het „inner Light" van àlle mensen, en die zeiden: „The Great Spirit himself puts the Inner Light in every man. Look to it. Learn to write and read so that you may discover *for yourself* whether or not the white man's Book is true" en die „didn't see why the same (i.e. dromen en visioenen) could not be true among them, since they and the Quakers were of one flesh and blood"!! [1])

Wanneer nu enkele structuurkenmerken (eventueel met varianten) worden opgesomd, is het dienstig daarbij aan te tekenen, dat deze slechts een onderdeel vormen van een groter geheel, zoals ook het Amerikaans Indiaanse materiaal slechts een gedeelte is van het materiaal, dat uit Noord- en Zuid-Amerika, Afrika, India, Indonesië, Nieuw-Guinea, Melanesië, Polynesië en het Arctische gebied werd verzameld voor een algemene studie, die hopelijk te zijner tijd gepubliceerd kan worden. Wat de regressieve factor in de dissociatieve structuur betreft, kunnen nog enkele opmerkingen worden gemaakt. De Hopi profeet Popé herstelt niet alleen de politieke zelfstandigheid en de integrale orde der oude cultuur, maar na de geslaagde opstand tegen en verdrijving van de Spanjaarden laat hij alle gedoopte Pueblo Indianen zich met yucca – een bekend haarwasmiddel en reinigingsmiddel in Zuid-West-Amerika – wassen, kennelijk met de bedoeling om zich ook ritueel van de blanke „geest" te reinigen, wat een bewijs te meer is, dat hij de verhoudingen in religieus verband ziet.[2]) Van een schuldgevoel tegenover de oude goden is hier althans expliciet geen sprake. Dat is wel het geval bij de Chumasj, waar de gehele restauratieve beweging een reactie is op een epidemie, die kennelijk bewust of onbewust als straf voor afvalligheid wordt beschouwd. Hoe bij de Lenape via de cultureel gesanctionneerde dromen en visioenen de religie een levende controle uit kon oefenen en afvalligheid kon verhinderen, bewijst de opmerking

[1]) M. H. Deardorff, *l.c.*, p. 90, 92.
[2]) W. D. Wallis, *l.c.*, p. 107.

van een Delaware tegen een Herrnhutter, ,,sein Mantowōōgan liesz es nicht zu gläubig zu werden'' [1]) In een dergelijke cultuur verwondert het helemaal niet, dat de profeten een algehele terugkeer tot de wegen der vaderen verkondigden. Ook bij Tenskwatawa wordt rampspoed en ongeluk als een straf van Manabozho gezien. Uiteraard is zijn leer ook restauratief en neemt bij de Ojibwa zelfs zulke rigoureuze vormen aan, dat niet alleen gemengde huwelijken verboden werden, maar ook de katten der blanken uit de wigwams werden verjaagd.[2]) Ook de Kickapoo profeet Känakuk, hoewel een zeer irenische figuur, verdedigde de oude cultuur. In de Smohalla Cult, in zekere zin een voorloper van de Ghost Dance in 1850, wordt van de Indianen gezegd, dat ,,they aspire to be Indians and nothing else'', terwijl ook hier het motief van toorn en straf van de ,,Great Chief Above'' wordt gevonden. Verder wordt als motief voor een ,,natuurlijk'' leven, zoals het oude leven was, als reden opgegeven, dat ,,white man changes the whole face of the earth'' – een cultuurcritiek, die in een eeuw van erosie, industrialisatie, automation, uitgeputte energie-bronnen in de aarde en atomische energie, althans het overdenken waard is. [3]) Terwijl de profeet van de Ghost Dance van 1890 zelf de kleding en gebruiksvoorwerpen der blanken als normaal beschouwde, al bleef hij verder het oorspronkelijke cultuurpatroon der Paviotso in zijn wickiup trouw, gingen de verbitterde Sioux veel verder. Zij bliezen ook reeds lang obsoleet geworden gebruiken en ceremoniën nieuw leven in, ontdeden zich van blanke gebruiksvoorwerpen en kleding en wilden zelfs afstand doen van hun bijna onmisbaar geworden geweer, zoals blijkt uit een Ghost Dance gezang: ,,Grandmother, give me back my bow''. [4]) Alleen tot een herleving van hun oorlogsdans kwam het niet, maar deze was dan ook door de Amerikaanse regering ten strengste verboden! Uit deze enkele gegevens blijkt, dat juist in de wanhopigste gevallen de restauratieve drang het sterkst is, terwijl verder duidelijk wordt, dat de afval van de oude cultuur en religie dikwijls als schuld en dat rampspoed als straf wordt beseft: een bewijs, dat de religie bij vele Indiaanse volken zo zeer verinnerlijkt was, dat zij met geweten en Über-Ich verbonden was, iets dat men niet van alle primitieve volken kan zeggen. Daarbij mag niet vergeten worden, dat buiten-

---

[1]) W. Müller, *l.c.*, p. 355.

[2]) V. Barnouw, *Acculturation and personality among the Wisconsin Chippewa*, 1950, p. 66. MAAA, 72.

[3]) L. Spier, *l.c.*, p. 47. J. Mooney, *l.c.*, p. 711, 719. [4]) J. Mooney, *l.c.*, p. 1070.

gewoon slechte levensomstandigheden dit schuldgevoel wakker riepen. Hoe belangrijk het is, wanneer men een volk zijn gevoel van eigenwaarde laat – al is het slechts in religiosis – blijkt uit het geval van Handsome Lake, waar in een verpauperende en aan alcoholische excessen ondergaande gemeenschap de erkenning van de waarde van de eigen omgangsvormen met de bovennatuurlijke machten kon leiden tot een evenwichtige vorm van religie, waarin men de oude waarden kan bewaren en tegelijkertijd kan verbinden met nieuwe waarden. Doordat men mocht redeneren: ,,de Bijbel is all right voor de blanken, maar als hij voor de Indianen was bedoeld, dan was het wel zo ingericht, dat zij hem hadden kunnen lezen'', kon Handsome Lake later vernieuwingen invoeren met redeneringen als deze: ,,it is all right to learn to farm in the white man's way, *but* only that you may grow more to give away to the needy - not that you may have more to sell for profit.'' [1]) Dit heeft als gevolg, dat enkele jaren geleden een Seneca, die zich bij de ,,New Religion'' van Handsome Lake wilde aansluiten en die daarover met een roomskatholieke stamgenoot sprak, kon antwoorden, toen de roomskatholiek zijn angst voor excommunicatie en het branden in de hel eerlijk bekende: ,,Hell isn't Indian''. [2]) Doordat hun oude ceremoniëlen mochten worden beschouwd – voor een verpauperd en geteisterd volk ìs er sprake van mogen, wanneer men bedenkt, dat een modern mens in een Nazi-gevangenis zich bij een verhoor na een week al inferieur en gedeclasseerd voelde, omdat hij zich niet had kunnen scheren – als hùn wijze van verering van de Grote Geest, hebben zij een kerngevoel van eigenwaarde kunnen overhouden, dat hen voor een al te starre en dus niet aanpasbare restauratie heeft gespaard. Wanneer men intussen Noord-Amerikaanse Indianen en Papoea's (en Melanesiërs) vergelijkt – dat een dergelijke vergelijking in zijn algemeenheid geoorloofd is, moge in een uitvoeriger publicatie worden aangetoond – blijkt, dat, hoewel regressieve tendenties op ook Nieuw-Guinea (bijv. Wandammen [3])) en op de Nieuwe Hebriden en de Fiji-eilanden worden aangetroffen, de Indianen deze tendenties in meer frequente en meer intensieve mate vertonen. Van imitatie van, c.q. identificatie met de blanken door middel van magische telefoons, stoomtreinen, stoomboten etc., zoals men die bij de cargo-cults aantreft, hoort men in Noord-Amerika echter zo goed als geheel niet.

---

[1]) M. H. Deardorff, *l.c.*, p. 102, 103. [2]) Ibid., p. 80.
[3]) F. Ch. Kamma, *l.c.*, p. 107.

Toch vindt men – vanzelfsprekend, daar in deze dissociatieve situatie regressie progressie oproept en omgekeerd – in Noord-Amerika ook progressieve tendenties, pogingen om een groter of kleiner gedeelte der eigen cultuur te vervangen door de in verschillende opzichten onmiskenbaar superieure cultuur der blanken. De berichten over Popé en de Californische profetes van 1801 zijn van de hand van mensen, die alleen de door hen streng veroordeelde en verachte terugkeer naar Indiaanse gewoonten en riten zagen, terwijl deze berichten bovendien zeer summier zijn. De meer subtiele wijze, waarop bij een dergelijke restauratie toch blanke christelijke elementen binnensluipen, is in deze gevallen niet meer vast te stellen. Wij kunnen er in het algemeen slechts op wijzen, dat – naar de woorden van Linton – geen enkele cultuur na langere of kortere acculturatie zijn gehele inventaris opnieuw kan restaureren, en dat overal op de wereld deze bewegingen duidelijk óók aanpassingen zijn aan de nieuwe situatie. In zijn visioen krijgt de Delaware Prophet van de Meester van het Leven de raad: ,,wanneer gij iets begeert, wendt U dan tot mij, zoals Uw broeders (scil. de Fransen) doen, en ik zal aan beiden geven'', terwijl bij de profeet der Kickapoo zelfs zeer veel uitgesproken christelijke elementen zijn aan te wijzen: hij gebruikte gebedsstokjes als rozenkransen, geloofde in hemel èn hel (,,Hell isn't Indian''!), leerde waarschijnlijk een evangelische geweldloosheid en verkondigde tenslotte, dat hij na zijn dood zou opstaan na drie dagen. [2]) Met betrekking tot berichten over profeten bij de Delaware na 1762 valt het op, dat zij de zendelingen graag een tegenhanger van de christelijke Bijbel tonen in de vorm van pictographieën, terwijl van de profeet Scattameek wordt verteld, dat hij in de hemel is geweest en daar met de Zoon van God heeft gesproken. [3]) Over het aandeel der Quaker-vroomheid in de religie van Handsome Lake, die via deze weg zijn volk ook wist te bewegen tot hervormingen in de landbouw en een minder afwijzende houding tegenover schoolonderwijs, werd reeds gesproken. Ook bij het ontstaan van de Ghost Dance van 1890 heeft, ondanks alle restauratieve elementen, een progressieve, [4]) t.a.v. het christendom identificerende, factor meegewerkt, wellicht in sterkere mate, dan wordt

---

[1]) J. Mooney, *l.c.*, p. 665. [2]) Ibid., p. 700. [3]) W. Müller, *l.c.*, p. 347, 351, 354.

[4]) Het is duidelijk, dat hier en elders in dit artikel ,,progressief'' en ,,regressief'' alleen als technische termen worden gebruikt, die, met afzien van iedere axiologische associatie, zowel psychologisch als cultureel anthropologisch bruikbaar zijn in de acculturatieve situatie, daar in de tijd slechts één-richting-verkeer mogelijk is.

verondersteld. De gegevens wijzen er op, dat het sjamanisme in de oude Plateau-culturen wel verkeer met de doden en mythisch-sjamistische opwekking van een enkele dode kende, [1]) maar dat hoogstwaarschijnlijk de algemene terugkeer der doden in verband staat met de christelijke wederopstanding der doden. De aan de Ghost Dance voorafgaande Smohalla Cult deed ritueel aan een kerkdienst denken, terwijl vlaggen en andere imitaties van blanke attributen associaties wekken met cargocults van onze tijd. Zo ver ging de Ghost Dance niet, maar wel adviseerde Wovoka zijn volgelingen hard te werken en de scholen niet te negéren, terwijl zelfs de fanatieke Sioux hun rituelen op zondag hielden. [2]) Van de Ghost Dance van 1870 kan tenslotte nog worden opgemerkt, dat deze via allerlei christelijke identificaties en tussenfasen de weg heeft gebaand voor het christendom, zoals DuBois heeft aangetoond. Hoe nauw religie met cultuur in het algemeen verweven is, blijkt uit een droom van een Bole-Maru leider: ,,He dreamed that he would learn to read and write through his dreaming power. He saw himself with pencil and paper. He really did learn to read and write that way, but after he had learned, he lost interest in dreaming"!! [3]) Het veel groter progressieve element in de Ghost Dance in 1870, vergeleken met die van 1890, vindt zijn verklaring in het feit, dat de laatste de explosie was van een vernietigd, maar manhaftig volk, dat ondanks alles nòg de nek niet wilde buigen. Zelfs dit volk kende echter de progressieve begeerte naar de superieure, materiële cultuur der blanken, wat tot uitdrukking kwam – zoals Linton ergens zegt – in sommige voorspellingen, dat de blanken van de aarde zouden worden weggevaagd, maar dat hun goederen en gereedschappen ter beschikking van de Indianen zouden komen.

Wellicht vindt de lezer het bovenstaande een verward beeld. Er kan niet genoeg op worden gewezen, dat een leven zonder houvast tussen twee werelden, waarin de zekerheid van het oude waardensysteem onzekerheid is geworden en een nieuwe cultuur met een nieuw waardensysteem in de meeste gevallen zelfs met de resten van het oude onverenigbaar is, een verward, want gespleten en gedesintegreerd leven is. Het laat zich zonder bezwaar vergelijken met de situatie van een individu, dat iets of iemand tegelijkertijd haat en liefheeft (ambivalentie), c.q. (heimelijk) bewondert of benijdt. Wan-

---

[1]) W. Z. Park, *Shamanism in Western North America*, 1938; L. Spier, *The Prophet Dance and its derivatives*, 1935; C. DuBois, *The 1870 Ghost Dance*, 1939.

[2]) J. Mooney, *l.c.*, p. 821, 824. [3]) C. DuBois, *l.c.*, p. 95.

neer een dergelijk individu bovendien wordt onderdrukt, zonder zijn agressies te kunnen of willen ventileren, dan zal op een gegeven ogenblik zijn agressiviteit zich gemakkelijk tegen zichzelf keren. Dit verschijnsel vindt men ook in culturen. Nadat Williams in de zgn. Vailala Madness voornamelijk de vernietiging der eigen religie en cultuur had gesignaleerd („Throw away those bloody New Guinea somethings", zei een Papoea tegen hem!) en terecht had gewezen op het verlies van het zelfrespect, dat blanke kolonisatie gemakkelijk ten gevolge kan hebben, is er door andere onderzoekers steeds weer op gewezen, dat dit destructieve karakter niet een fundamenteel kenmerk van deze beweging is, waarna dit aspect in het anthropologische vergeetboek is geraakt. Niettemin heeft Williams iets zeer essentieels ontdekt, dat door een psychoanalytische verklaring van de allergrootste betekenis blijkt te zijn. Dit verlies van zelfrespect moet de fijnzinnige persoonlijkheid en de gentleman, die Williams in al zijn publicaties geweest blijkt te zijn, pijnlijk hebben getroffen. Datzelfde pijnlijke gevoel krijgt men, wanneer een *Indiaanse* onderwijzer tegen een blanke zegt: „The white man should never admit he is wrong to the Indians or he will lose their respect. He should always show superiority."[1]) Deze zelfverachting kan in vele gevallen gemakkelijk in zelfvernietiging overgaan. In Rhodesia was in 1925 een Messianistische beweging, die van haar leden zelfmoord eiste, omdat de dood voorwaarde voor het eeuwige leven is.[2]) Het is onjuist, om aan dergelijke opgegeven redenen veel betekenis toe te kennen, daar het rationalisaties zijn. Zo is ook de verklaring van Mead van de vernietiging van het eigen cultuurbezit als „met een schone lei beginnen" slechts een gedeeltelijke verklaring, die alleen met bewustzijnsfactoren rekening houdt en de machtige invloed van onbewuste krachten buiten beschouwing laat. Wanneer in de gespleten structuur der acculturatieve situatie de haat geen uitweg vindt in de richting van de eigenlijke vijand: de blanke, keert zij zich tegen de mens zelf en tegen zijn eigen cultuur. Zonder op de dieptepsychologische vertakkingen van dit verschijnsel in te gaan, moge een voorbeeld dit verduidelijken. Toen na de laatste stuiptrekking van de laatste opstand der Prairie-Indianen generaal Miles, na Wounded Knee, het laatste restje van 3500 verbitterde, maar nog vrije Prairie-Indianen naar het reservaat moest brengen – er waren reeds

---

[1]) L. Thompson, *Culture in crisis*, 1950, p. 145.

[2]) K. Schlosser, *Der Prophetismus in niederen Kulturen*. Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 75 (1950), S. 67.

25000 in de reservaten – dreef hij hen, met zijn troepen achter en aan weerszijden van de Indianen, langzaam maar zeker in de richting van Pine Ridge Agency. Herhaalde schermutselingen bewezen, dat de stemming geladen was en men vreesde een nieuwe explosie. Niet ver van het doel hoorden de blanken op een nacht geweervuur en geschreeuw in het Indiaanse kamp en zij verwachtten een doorbraakpoging. Er gebeurde niets. 's Morgens bleek, dat een aantal krijgers in machteloze razernij hun eigen honden en paarden hadden doodgeschoten. [1]) Het doden van de honden en vooral van de paarden – de paarden, waarzonder (in combinatie met de bison) de Prairie-cultuur ondenkbaar is en zelfs onmogelijk zou zijn geweest – is veelbetekenend: het is zelfvernietiging. Andere voorbeelden werden in de inleiding gegeven.

Deze zelfdestructie is een direct gevolg van de tegenstelling tussen progressie en regressie – die als algemeen geldende structuur werd aangenomen – maar zij is daarvan niet een noodzakelijk gevolg. Uiterlijke omstandigheden en de persoonlijkheidsstructuur van een volk zijn in dit geval belangrijke factoren. Toch is deze zelfvernietiging in zoverre een algemeen verschijnsel, als het voorkomt in zeer uiteenlopende culturen, ook in die der Noord-Amerikaanse Indianen. Vele profeten hebben gestreden tegen zwarte magie – teken van onzekerheid, angst, achterdocht en agressiviteit, die bij het acculturatie-proces overal groter worden – en daarbij geen mensenlevens gespaard. Ook Tenskwatawa was een van hen en liet heksen ter dood brengen. Bij de vijfde executie greep een Delaware in en sprak: ,,The devil has come among us and we are killing each other." Deze begreep intuïtief, dat hier een proces van sociale zelfvernietiging inzette. Ook de ,,Calumet Dance" werd door Tenskwatawa verboden, terwijl reeds werd vermeld, hoe onder zijn invloed de Ojibwa hun heiligste voorwerpen in het water gooiden. Weliswaar was de gehele religie van dit volk langzamerhand doortrokken van zwarte magie, maar het feit, dat ook de honden van dit jagersvolk moesten worden gedood, maakt ook de verwerping der oude religie duidelijk alsmede de nogal strenge moraal, die werd gepredikt (ook een te strenge moraal staat dikwijls in verband met zelfverachting, inferioriteitsgevoelens en tegen de eigen persoon gerichte, destructieve tendenties). [2]) Op het eerste gezicht is Känakuk, de profeet der

[1]) P. I. Wellman, *Death on the Prairie: the terrible struggle of the Western Plains*, 1956, p. 239 f.

[2]) J. Mooney, *l.c.*, p. 674, 678.

Kickapoo, een bijna volmaakt evangelisch christen en stellig mag aan de zuiverheid van zijn persoon en bedoelingen niet worden getwijfeld. Dit neemt echter niet weg, dat ook bij hem hoogstwaarschijnlijk de gesignaleerde tendenties aanwezig zijn. Enerzijds verklaart hij, dat zijn volk het kwade: zwarte magie, medicijnbundels, sterke drank en tomahawks, heeft afgelegd, en is hij een aan Franciscus herinnerende figuur. Maar wanneer hij zegt, dat hij zijn hoofd zal buigen en niet klagen, wanneer een blanke hem slaat, terwijl dit lid van een dapper en onverzettelijk volk smekend vraagt, dat men hem en zijn stam in het land, dat de Grote Geest hun gegeven heeft, zal laten, en aan de andere kant de oude cultuur overtuigd verdedigt, dan rijst de vraag of op de achtergrond van deze evangelische persoonlijkheid niet het tweede gezicht zichtbaar wordt van een man, die zichzelf kwelt en zijn persoonlijkheidskern vernielt. [1]) Overigens is er te weinig historisch materiaal, om in dit geval dieper te kunnen analyseren. Merkwaardig in dit verband is ook de profetische beweging onder de Delaware, waar men, volgens de mededelingen der Herrnhutter broeders, tenslotte niet meer at, niet meer cohabiteerde, maar alleen braakmiddelen tot zich nam en braakte. [2]) Dit laatste komt op zichzelf in verschillende Indiaanse religies als purificatierite voor, maar in dit geval was het epidemisch geworden: zelfkastijding schijnt hier althans nog in het uitbraken (van blanke beschaving en christendom?!) een buiten het ik liggend doel gehad te hebben. Gecompliceerd is de situatie in de Ghost Dance van 1890, wanneer elementen van de eigen cultuur worden verboden, die op en in zichzelf reeds duidelijk zelf-destructief zijn, zoals het vernielen van tipi's en het doden van paarden bij een sterfgeval. Op deze zelfdestructie door verbod van zelf-destructie kan hier niet worden ingegaan. Het is in ieder geval duidelijk, dat deze uitgesproken agressieve stammen ten gevolge van de acculturatie angst voor hun eigen agressiviteit hadden ontwikkeld. Bij de Ghost Dance was het dragen van ieder wapen dan ook streng verboden. Ook Mooney maakt melding van uitbarstingen, waarbij eigen bezittingen werden vernield. Ook bij de Ghost Dance van 1870 was de vernietiging van eigen bezit reeds voorgekomen, al vermoedt men hier weer meer christelijke invloed. Religieuze riten werden verworpen bij de Yurok die ook hun honden afmaakten, bij de Pomo vernietigde men in de fase van de Earth Lodge Cult alle bezittingen: ,,They believed so

---

[1]) Ibid., p. 694 ff. [2]) W. Müller, *l.c.*, p. 351, 354.

hard that they buried things or threw them in the lake." En toen de Wappo in verband met de komende heilsgebeurtenis naar de Pomo reisden, verbrandden zij hun huizen en bezit, terwijl tijdens de Bole Maru beweging bij de Maidu geheime ceremoniën, die voor vrouwen streng verboden waren, voor de vrouwen werden opengesteld, wat – evenals in Nieuw-Guinea in dergelijke gevallen, o.a. bij de Iatmul – gelijkstaat met de ,,vernietiging" van de oude religie. [1]) Niet onvermakelijk is de motivering door een ,,dreamer" van het verbod van crematie in dit verband: ,,Jack preached against burning. He said it made it too hard for God to make the dead over again in the next world where they were to live." [2])

Wanneer mensen tussen oud en nieuw in onzekerheid gevangen zitten en in de allerminste banale zin van de uitdrukking ,,de eindjes niet aan elkaar kunnen knopen", en wanneer zij door onderdrukking of anderzins een gevoel van inferioriteit krijgen, dan kan dit uitlopen op verlies van zelfrespect, van ,,ego-besef", zodat tenslotte dikwijls de voor de onderdrukker bedoelde dolk in wanhoop in de eigen borst gestoten wordt. De identificatie met de onderdrukker kan hierbij een grote rol spelen, zodat allerlei schijnbaar progressieve elementen in een acculturerende cultuur in feite zelfvernietigende werking hebben. De bekende ,,jüdische Selbsthass" van een volk, dat naast andere Messiasfiguren misschien wel de grootste Messias der geschiedenis heeft voortgebracht, mag in dit verband niet onvermeld blijven.

Er zijn andere structuurelementen, die nadere beschouwing verdienen. In het oog springen uiteraard de figuur van de profeet of Messias alszodanig, de rol van het visioen en de functie van onbewust psychische processen daarbij, de inhoud van de heilsvoorstelling, de toestanden van trance en bewusteloosheid, de terugkeer der doden, en de vraag hoe veelvuldig, in welke gevallen er een mythe van een verwachte heilbrenger reeds in een cultuur aanwezig is. Het zgn. Messianisme heeft echter een ander aspect, dat eerder de aandacht verdient, omdat men het gemakkelijk niet opmerkt: de afwezigheid er van in sommige culturen.

Volk zonder Messias

De op onverbondenheid van progressie en regressie, oude en nieuwe levenswaarden en gedragspatronen berustende acculturatie-

---

[1]) C. DuBois, *l.c.*, p. 22, 46, 76 f., 81, 94, 108. [2]) Ibid., p. 110.

religies zijn niet de enige vorm van religieuze acculturatie, d.w.z. van de symbolische reactie op de acculturatieve situatie in plaats van de aan de realiteit aangepaste reactie. Er zijn andere vormen, zoals het interessante religieuze dualisme bij de Mistassani en Naskapi Indianen. [1]) Toch zijn deze bewegingen volgens het eenstemmig oordeel der onderzoekers een universeel en algemeen menselijk verschijnsel: „nativistic cults were an expected accompaniment of culture-contact between high cultures and primitive ones". [2]) De vraag, waarom men in een bepaalde cultuur niét deelneemt aan een acute heils- of onheilsbeweging, is dan ook van grote betekenis, vooral wanneer een dergelijk volk bij wijze van spreken alle gelegenheid en alle reden heeft, om zich aan te sluiten. Het is dikwijls niet gemakkelijk, om de beslissende factor voor de verwerping van het heil te vinden. Door het werk van vele onderzoekers is dit met betrekking tot de Navaho gelukt. Men wist, dat in 1890 apostelen het evangelie van de Ghost Dance naar de Navaho brachten, maar dat deze negatief reageerden. Mooney veronderstelt, dat dit kwam, omdat de welvaart van deze stam te groot was. [3]) De Navaho zouden zijn mening stellig niet hebben gedeeld, maar toen later door Hill bekend werd, dat de Ghost Dance ook in 1870 tot de Navaho was doorgedrongen en ook toen reeds door hen was verworpen, terwijl zij zich in ellendige omstandigheden bevonden, was een economische verklaring, die de godsdienst alléén vanuit de buik wil verklaren, helemaal onmogelijk geworden. Er moest een andere oorzaak of er moesten andere oorzaken zijn.

De geschiedenis der Navaho [4]) doet ons hen kennen als agressieve avonturiers en vrijbuiters. Uit het hoge Noorden zijn zij naar het Zuiden getrokken met als voornaamste cultuurbezit de zeer effectieve, uit Azië geïmporteerde, boog. In de omgeving der gezeten Pueblo Indianen, landbouwers met een rijk gedifferentieerde cultuur, zijn zij blijven zwerven èn roven. Van de Pueblo Indianen roofden zij vrouwen, landbouw, weefkunst en religie. Maar zelfverzekerd en eigenmachtig gaven zij het gestolen goed een functie

---

[1]) M. et J. Rousseau, *Le dualisme religieux des peuplades de la forêt boréale*. Acculturation in the Americas, ed. S. Tax, 1952, pp. 118–126; vgl. F. G. Speck, *Naskapi*, 1935, p. 46 f.; E. J. Lindgren, *l.c.*, p. 618; D. Leighton and C. Kluckhohn, *Children of The People*, 1948, p. 9, 69.

[2]) M. Mead, *New lives for old*, 1956, p. 101.

[3]) J. Mooney, *l.c.*, p. 810, 926.

[4]) R. M. Underhill, *The Navajos*, 1956. Dit werk is wellicht de eerste en enige geschiedenis van een primitief volk in de echt historische zin van het woord.

en een betekenis, die paste in hun eigen cultuurpatroon, ook de religie. Van de Spanjaarden roofden zij schapen en paarden, maar het christendom weigerden zij te accepteren, ook nu nog. [1]) Maar in hun onderbewuste zijn deze vrijbuiters bang voor de hele buitenwereld, met uitzondering van hun naaste familie: vreemden zijn gevaarlijk de wereld is gevaarlijk, het gehele universum is gevaarlijk, en vooral de doden zijn gevaarlijk.[2]) De bij Noordelijke jagersstammen en Eskimo's normale angst voor de doden is bij de Navaho, wellicht door de agressiviteit van hun roversleven èn de acculturatieve situatie van 400 jaar (men zou kunnen zeggen, dat de Navaho van de acculturatie hun beroep hebben gemaakt), in hoge mate versterkt. Onbewust voelt hij zich dan ook permanent bedreigd en zijn religie bestaat voor 95% uit rituele maatregelen, om lichamelijke of psychosomatische klachten, d.w.z. bedreigingen, te bestrijden en gezondheid en harmonie met medemens en universum te verkrijgen. Het is in dit verband veelzeggend, dat een deskundige als Gladys Reichard eenzaamheid als een centrale werkelijkheid in de ontwikkeling van het Navaho-individu en in zijn religie beschouwt en daarbij opmerkt, dat in theorie een Navaho nooit alleen gelaten mag worden, hetzij man, vrouw of kind, maar dat in werkelijkheid eenzaamheid frequent is. [3]) Zo hebben de Navaho zich 400 jaar lang steeds weer aan nieuwe omstandigheden aangepast met een bewonderenswaardige souplesse, maar dit proces is niet zonder schade voor hun innerlijke reserves verlopen: angsten, die in de oorspronkelijke Athapaskische culturen reeds aanwezig waren, maar waartegen voldoende verdedigingsmiddelen bestonden, werden versterkt. Voor een Navaho is het zelfs gevaarlijk, om naar een dood dier te kijken (behalve wanneer het geslacht is, om gegeten te worden), en kind noch volwassene durven in Navaholand in het donker naar buiten gaan, uit vrees voor de geesten der doden. Natuurlijk is ook de psychische verdediging tegen het groter geworden gevaar versterkt: een ceremoniële behandeling is nodig, wanneer men een geest gezien meent te hebben of van een dode gedroomd heeft. Maar de verdediging is slechts incidenteel, en het gevaar duikt steeds weer op.

Toen kwam in 1870 de eerste en in 1890 de tweede Ghost Dance in Navaholand: de blijde boodschap van het herstel van Indiaanse

---

[1]) G. Reichard, *The Navaho and Christianity*. American Anthropologist, vol. 51 (1949,) pp. 66–71; D. Leighton and C. Kluckhohn, *l.c.*, p. 239 f.

[2]) C. Kluckhohn and D. Leighton, *The Navaho*, 1951, p. 125 ff., 223 ff.

[3]) G. Reichard, *Navaho religion*, 1950, vol. I, p. XXVI.

verhoudingen en Indiaans geluk. Er was alle reden voor de Navaho, om geloof te hechten aan deze tijding van bevrijding van de blanken en herstel van verloren geluk. In 1864 waren zij naar Fort Sumner gedeporteerd – nu nog heet deze lijdensweg ,,The Long Walk'' – en na de ballingschap waren zij in 1869 teruggekeerd in een verwoest land, om er jarenlang een ellendig bestaan te slijten. De bevrijding van de gehate blanke onderdrukking en van de ellende moest hun als muziek in de oren klinken. Formeel gebeurde er, wat in een dergelijk geval altijd gebeurt: het volk splitste zich in gelovigen en ongelovigen. De ongelovigen maakten grapjes, maar .... vele gelovigen ,,zongen'', om te verhinderen, dat het heilsrijk zou komen. Terwijl men overal zong en bad, om de komst van dit rijk te verhaasten, zong en bad men bij de Navaho, om die komst te verhinderen! [1]) Men vreesde de terugkeer der doden. Enkelen durfden het openhartig zeggen, maar velen gebruikten rationalisaties over de slechte weersomstandigheden bij het wereldeinde, de veronderstelde kwade trouw van de ,,apostelen'', die van de Ute de heilsboodschap brachten etc. Hill vestigt er terecht de aandacht op, dat dit slechts dient, om andermans en eigen aandacht af te leiden van de ene grote vrees: de doden. Nooit heeft de Ghost Dance bij de Navaho wortel geschoten, maar men heeft het wél geloofd: uit angst. En uit angst heeft men gebeden, dat men gespaard mocht worden voor de komst van het heil. Deze tweezijdigheid van religieus geloof is bizonder belangwekkend, maar doet hier niet ter zake. Even boeiend is echter, hoe met betrekking tot de Navaho in dit geval duidelijk wordt, dat in de culturele anthropologie zwart wit en wit zwart kan zijn, al naargelang van de cultuur.

Dit is slechts één voorbeeld van afwezigheid van Messianisme, die even belangrijk is als aanwezigheid. Ook van de aanwezigheid van Messianistische bewegingen bij de Indianen van Noord-Amerika en hun gemeenschappelijke structuur kon slechts een enkele indruk worden gegeven. Wellicht is hiermee echter in principe aangetoond, dat zowel détailstudie als vergelijkend onderzoek noodzakelijk zijn en dat een vergelijkende studie van religieus acculturatieve dan wel contra-acculturatieve bewegingen, niet alleen in Noord-Amerika, maar op een zo breed mogelijke basis, zin en betekenis heeft voor de culturele anthropologie, als ook voor de godsdienstgeschiedenis. De uitkomsten zouden ook van betekenis kunnen zijn voor de studie

[1]) W. W. Hill, *The Navaho Indians and the Ghost Dance of 1890*. American Anthropologist, vol. 46 (1944), p. 525.

van het ontstaan van godsdiensten en in het bizonder van het christendom, dat ook zijn oorsprong had bij een volk, dat onder vreemde overheersing leefde en onder acculturatieve druk stond, en waarin het probleem van progressie en/of regressie zelfs in twee partijen zijn sociale vorm vond, zoals dat in vele primitieve culturen ook het geval was en nog is, en waarin ook een Messias, ook afkomstig uit een uithoek van het land en ook geroepen in een visioen, voor berooiden en verdrukten het verlossende woord sprak van „het Rijk, dat komt”, dat als een vervulling van de oude wet de synthese zou zijn van oud en nieuw.

HET GESPREK DER RICHTINGEN

DOOR

S. F. H. J. BERKELBACH VAN DER SPRENKEL

Utrecht

Toen van de ,,Handreiking van het gesprek der richtingen in de Ned. Hervormde Kerk'' (1956) een recensie-exemplaar aan dit tijdschrift werd toegezonden, besloot de redactie om aan mij te vragen er een kort artikel, geen recensie, over te schrijven, meer handelende over ,,het gesprek der richtingen'', dan alleen maar over dit boekje. Zo iets kon ik moeilijk afwijzen, al was ik er niet bepaald gelukkig mee. Levenslang heb ik dankbare liefde gevoeld voor de kerk, waarin ik gedoopt en opgevoed ben. Een richtingen-kerk is zij voor mij nimmer geweest, al merkte ik menigmaal pijnlijk, dat zij dit tòch toonde te zijn. Is zij dan iets anders dan zij toont te zijn? Heeft zij dit met andere, misschien wel met alle kerken gemeen? Maar al ware dit algemeen zo, daarmede is onze kerk niet geholpen.

De richtingen-ziekte in onze kerk laat zich soms wel heel ernstig aanzien, dodelijk is zij tot dusver niet gebleken. Er is een zeker leven in onze kerk, dat alsnog in weerwil van de ziekte in stand gehouden wordt, niet door één richting. Maar door wie dan? In mijn eerste gemeente, waarin de tuinbouw even vlijtig beoefend werd als de richtingstrijd, zei een wijs gemeentelid mij eens als antwoord op mijn zuchten: ,,bedenk maar, dat de genade in de gemeente is''. Daarover moest ik weer nadenken toen deze opdracht mij bereikte.

De richtingen-ziekte is wel besmettelijk, maar men moet er vatbaar voor zijn en al wordt men er door aangestoken, dan behoeft dit voor iemands dienstwerk in de kerk nog niet dodelijk te zijn. Al behoort men niet bij een organisatie, een richting bepaalt toch gaarne van iemand, of hij al dan niet bij haar hoort. Men kan dit wel voor kennisgeving aannemen, maar in aanraking met de richtingen komt men onvermijdelijk. Dat brengt beslissingen mede, al behoeft dit niet voor iemand tot éénrichtingsverkeer te leiden. De lezing van dit boekje brengt iemand weer op zulk een verkeerspunt.

De synode, die als vergadering geen richting heeft, biedt dit boekje aan de kerk aan als ,,handleiding voor het gesprek der richtingen''. Tot het ontstaan ervan nam zij in 1952 het initiatief door een commissie te benoemen met de opdracht: ,,richtlijnen te trekken, waarlangs het gesprek in de Hervormde kerk zich zou kunnen bewegen''.

De synode was er blijkbaar verontrust over, dat het gesprek in de kerk meer richtingmatig dan doelmatig werd. Waar heeft men het onder elkaar in onze kerk over? Blijkbaar over „de richtingen". Dat acht de synode een ziekteverschijnsel, waaraan zij wil dokteren. Curieus is het, dat zij in het korte Voorwoord eerst spreekt van „het gesprek der richtingen", een paar regels verder van „het kerkelijk gesprek", ten slotte van „het gesprek", als waren dit synoniemen.

Deze commissie deelt mee ongeveer 100 uren vergaderd te hebben „met het resultaat, dat wij richtlijnen menen te hebben ontdekt". Er is dus hard en vruchtbaar gewerkt door deze mannen. Behalve de zendingsdirector en de rector van het seminarie (die zich evenwel terugtrok) waren alle leden dienstdoende predikanten. Twee of drie dingen vallen daarbij op. Geen enkele hoogleraar. Ik erken daarin de wijsheid van de synode. Men moet voor deze taak in de gemeente bezig zijn, en niet bezig geweest zijn. De schaduwzijde hiervan is, dat de toch al grote afstand tussen de kerk en de universitaire theologie er door wordt gehandhaafd, ditmaal van de zijde van de kerk. Het tweede, wat opvalt, is dat deze taak uitsluitend aan predikanten, niet mede aan andere ambtsdragers of gemeenteleden is opgedragen. Het probleem van de richtingen gaat hen toch ook aan; belangstelling ervoor is er zeker; „kijk er op", en dikwijls een andere dan die van predikanten, heeft menig gemeentelid. Is deze samenstelling wel goed presbyteriaans? In de commissie voor het kerkordeontwerp, waarin ook richtingen gerepresenteerd waren, zou men de juristen Scholten en Wagenaar en de kerkvoogd-industrieel Vixseboxse niet hebben kunnen missen. Een laatste (hieraan verwante) opmerking. Had ook de vrouw niet in deze gesprekskring thuisgehoord? Deze „stille gemeenteleden", die „alleen maar" de volgende generatie der kerk mogen opvoeden, zijn blijkbaar over het hoofd gezien. Misschien had zo iemand geholpen om meer van de kerk uit naar de richtingen en minder van de richtingen uit naar de kerk te zien; al heeft de commissie dit ook ernstig gepoogd te doen.

Nu iets over het uitgangspunt van de arbeid dezer commissie. Zij „stelde zich achter art. 10 van de kerkorde".[1]) Daarin heeft onze kerk

---

[1]) Art. 10 N.H. Kerkorde.

Van het belijden der kerk.

1. In dankbare gehoorzaamheid aan de Heilige Schrift als de bron der prediking en enige regel des geloofs doet de gehele Kerk, ook in haar ambtelijke vergaderingen, in gemeenschap met de belijdenis der vaderen en in het besef van haar verantwoordelijkheid voor het heden, zich strekkende naar de toekomst van Jezus Christus, belijdenis van de zelfopenbaring van de Drieënige God.

zich schematisch uitgesproken over haar wezen. Hoe serieus is er door de mannen van het kerkorde-ontwerp aan dit artikel gewerkt vóór het deze vorm had. Toen kwam het kritieke moment: de voorzitter van de vereniging van vrijzinnig-hervormde predikanten zei, dat hij in goed vertrouwen op de anderen het ermee zou wagen; de voorzitter van de gereformeerde bond, dat hij het bruikbaar achtte zoals het nu was, omdat het er alleen op aan kwam, wie het hanteerde; waarop men gezamenlijk erkende, dat het de ,,kerk'' was, die het hanteren zou. Zo kwamen al de namen onder het ontwerp. Dat was mogelijk, omdat deze kring zozeer samengesmeed was in het vuur van de bezettingstijd, dat men zonder gedefinieer besefte, wat ,,de kerk'' was, omdat ,,de kerk'' toen duidelijk haar bestaan toonde. Maar nu, zoveel jaren later? Deze groep, zich stellende achter art. 10, heeft weer van de kerk uit naar de richtingen willen zien. Het was moeilijker, want na de bevrijding zette ook op kerkelijk terrein de restauratie van allerlei vooroorlogse verbanden in; elke groep begon zich op haar eigen herbouw te concentreren. Al gaat men uit van één uitgangspunt, ditmaal art. 10, dan bestaat de neiging om toch in verschillende richtingen uiteen te gaan. Dit rapport erkent dat eerlijk. Niettemin is men tot een behoorlijk boekje gekomen en dat is een resultaat, waarin de kerk toont, dat zij toch nog iets anders is dan de optelsom der richtingen. Daarom kon de synode dit geschrift ,,aan de kerk aanbieden''.

---

2. De belijdenis der vaderen is vervat, zowel in de Apostolische geloofsbelijdenis, de geloofsbelijdenis van Nicea en de geloofsbelijdenis van Athanasius – waardoor de Kerk zich verbonden weet met de algemene Christelijke Kerk – als in de Heidelbergse catechismus, die van Genève, en de Nederlandse geloofsbelijdenis met de Dordtse leerregels, door de Reformatie geschonken aan de Kerk in de Nederlanden.
3. In haar verantwoordelijkheid voor het heden en levende in de uit de Schrift geputte belijdenis der vaderen, belijdt de Kerk telkens opnieuw in haar prediking, getuigenissen, kanselboodschappen, herderlijke brieven, kerkliederen, gebeden, formulieren, leerboeken en belijdenisgeschriften Jezus Christus als Hoofd der Kerk en als Heer der wereld.
4. De ambten, vergaderingen, organen en bedieningen zijn naar de aard van hun roeping, evenals de gemeenteleden op hun wijze, gehouden in al hun spreken en handelen zich te bewegen in deze weg van het belijden der Kerk.
5. Te dien einde heeft de Kerk, ter wille van de rechte vervulling van de opdracht van haar ambtsdragers, van hen die in een bediening zijn gesteld en van haar leden, de roeping naar de regel van het Woord Gods opzicht te oefenen over haar leden, in het bijzonder over de verkondiging, de catechese en de opleiding en vorming van de dienaren des Woords.
6. De Kerk weert al wat haar belijden weerspreekt.
7. Bezwaren inzake dat belijden kunnen door lidmaten – onder beroep op het Woord Gods – worden voorgelegd aan het oordeel der Kerk, die zich daarover uitspreekt.

De wijze waarop deze hand„reiking" (niet hand„leiding") op de verhouding der richtingen wil inwerken, is door middel van „*het gesprek*", een woord dat in de laatste generatie in de mode gekomen is. Het „gesprek" is een waardevolle ontmoeting. Het is iets anders dan een discussie of een debat. Het veronderstelt zowel een zekere zelfstandigheid als een zeker verband van personen. Is in het kerkelijk gesprek het samen kerk-zijn iets waar men van uitgaat, of iets waar men naar toe wil? Het eerste is gegeven in art. 10, het laatste in het streven naar een voor-de-kerk-bevredigend hanteren van dit artikel. Een „gesprek" zoals dit, heeft behalve een uitgangspunt een doel; vanwege het gesprek moet er iets gebeuren, daar moet althans naar gestreefd worden. Zonder doel zou zulk een gesprek een kennismaking zijn, en niet meer dan een toelichting tot de opvatting, die elk van het samen-kerk-zijn heeft. Zou het daarbij blijven, dan ontaardde het gesprek in conversatie. In de commissie voor een kerkorde-ontwerp werd het gesprek steeds bepaald door het doel, dat er een naoorlogse kerkorde moest komen, waarvoor de oude Dordtse kerkorde slechts dienen kon als historisch document van onze kerk. In deze nieuwe commissie werd het gesprek bepaald door het doel: een rapport aan de synode, waarvoor men, toen het gereed was met een zekere gezamenlijke blijdschap het woord „handreiking" kon gebruiken. Wel werd er erkend, dat er slechts iets voorlopigs bereikt was en er op verschillende punten geen eenstemmigheid heerste, maar er was toch iets bereikt, dat een resultaat kon heten. Het samen-kerk-zijn zowel als het samen-geen-kerk-zijn wordt hier en daar in dit boekje uitgesproken op een wijze, dat men wel de moeite hiervan constateert, maar niet de onbeweeglijkheid van de verhoudingen; er is geen stilstand, geen verstarring, er is beweging in. In deze handreiking toont de kerk als „kerk" bezig te zijn. Is het te optimistisch om in plaats van „bezig-zijn" „groeien" te zeggen? Blijkens het rapport komen de richtingen hier toch wel boven de onderlinge informatie uit.

In zulk een gesprek begint het ermee, dat de één zijn eigen overtuiging verstaanbaar poogt te maken voor de anders-denkende. Omdat dit over en weer geschiedt ontstaat er een aandachtig luisteren naar elkaar. Voor zover de één de ander verstaat, begint er een zekere „verstandhouding" te komen. Die is niet statisch, want het gesprek gaat voort en beoogt meer. Er worden punten van overeenstemming en van verschil ontdekt. De punten van overeenstemming bieden de basis voor het bespreken van de geschillen. Die wor-

den niet slechts geconstateerd, zij zijn inhoud van overleg. Laat men ze rusten en duldt men ze, dan versterft het gesprek, het is vruchteloos geworden.[1]) Nu streeft elke levende overtuiging er naar om erkend te worden. In het voortgaande gesprek worden de mogelijkheden van verder contact afgetast. Hierbij gaat het niet slechts over het verstandelijk proces van overreden. Bij overtuigingen gaat het om de gehele mens met zijn geschiedenis, zijn manier van leven, zijn plaats en taak in de samenleving. Elke diepgaande ontmoeting met de zogenaamde ,,andersdenkende'' gaat over meer dan alleen over de logica van zijn denken; zulk een ontmoeting is een nieuwe ervaring, waarbij men de gehele persoon van de andersdenkende zoveel mogelijk in zich opneemt en zich door de opgedane indrukken verrijkt. Bij zulk een gesprek is men aan het einde toch altijd enigszins anders dan toen men begon. Door zelf met zijn hele persoon te spreken met de andersdenkende en met zijn hele persoon naar hem te luisteren buigt men zich over tot de andere. Hoever buigt men, wanneer springt de veer van eigen overtuiging terug? Dit is het ,,saillante'' punt bij het gesprek der richtingen in onze kerk.

In het gesprek der richtingen gaat het niet over het contact van particuliere personen, maar van gequalificeerde personen. Zij vertegenwoordigen richtingen in één kerk. De Handreiking vermijdt zoveel mogelijk het onwerkelijk optimistisch woord ,,modaliteiten''; met zulk een woord in te voeren komt men het strijd-element in het bestaan der richtingen niet te boven. Het boekje houdt zich evenwel ook op een afstand van het woord ,,partij'', – terecht. Onze kerk is nog iets anders dan een stadion, waarin strakgebouwde organisaties met elkaar er om strijden, wie de ander het veld zal doen ruimen. De gemeente is nog iets anders dan een menigte supporters, die de strijdende partijbonzen aanvuren bij de wedstrijd. Dergelijke partijen zijn er wel, maar zij worden niet als zodanig aanvaard in het

[1]) Het berusten in de verschillen leidt tot zogenaamde evenredige vertegenwoordiging, een consolidering van de partijen, een verzuiling van de kerk, waardoor zij niet anders dan een federatie van kerkjes zou worden met gemeenschappelijke fondsen. Het samen-kerk-zijn is daarbij verdwenen. Het zelfstandig maken van evangelisatie-gemeenten ontkent het samen-kerk-zijn en verbreekt niet alleen de eenheid van de prediktaak, ook de eenheid van de sacramentsbediening. De intercommunie van de richtingen wordt dan verbroken en de breuk krijgt een wettige vorm; het is een funest blijk van ongeduld in het samen-kerk-zijn. Dit moge (ten onrechte) een ,,overgangsbepaling" heten, – het is meer, het is een breuk in de kerkorde zelf op niet kerkordelijke wijze genomen. Het is te hopen, dat deze z.g. ,,overgangsbepaling" haar naam gestand doet en als ziekteverschijnsel hoe eer hoe beter moge ,,overgaan". Het gesprek der richtingen wordt er door geschaad.

gesprek. Het gesprek is een ontmoeting van „richtingen". In een gesprek wordt niet gestemd. Er zijn wel vaak verkiezingen in onze kerk, waarbij het meer gaat om het belang van de partij dan van onze kerk, maar het gesprek der richtingen is geen verkiezing. Is voor elke richting dan niet het belang van de kerk ident met het doel van de richting? Elke richting heeft immers van de kerk een eigen toekomstbeeld, waarin haar overtuiging leiding geeft. Maar het is de vraag op welke wijze zij hiernaar streeft. Doet zij dit op de wijze van het gesprek met andere richtingen, dan is dit geen machtsstrijd; want het gesprek beoogt de wederzijdse aanpassing en verrijking van overtuigingen. Bereikt een kerk ooit een volledig aanvaarde leer der kerk, of heeft zij die hoogstens in de vorm van een voortgaand overleg? Mij dunkt het laatste.[1]) Het bewegend leven van een kerk kan niet volledig in een leer der kerk worden vervat. Toch kan een kerk niet buiten een norm, wil zij niet tot chaos worden. Zij houdt opzicht over de handhaving van die norm. Onze kerk stelt die in de woorden: „naar de regel van het Woord Gods".[2]) Is dit nu vaagheid? Neen. Voor onze kerk is dit Woord Gods: Christus. De Heilige Schrift (canon) is het getuigenis van dit Woord Gods en daarom „bron der prediking en enige regel des geloofs".[3]) In deze norm is het wezen van onze kerk omschreven, evenwel op een wijze, die blijkbaar nader overleg vergt. Dit overleg concentreert zich op de exegese van deze gegeven getuigenis en richt zich langs die weg op het kennen van Christus. In het gesprek der richtingen beïnvloedt de Christologie de uitleg van de Schrift en evenzo de exegese de Christologie. Dit gesprek is namelijk een ontmoeting van mensen, die elk voor zich reeds belijders van Christus zijn en die als zodanig de Schrift lezen. Nu noemt art. 10 (waar men zich achter gesteld heeft) de Schrift „regels des geloofs". Van welk geloof? Van ieder der deelgenoten persoonlijk? Neen, van het geloof van onze kerk. Dit is een grootheid, die het gesprek der richtingen zoekt te benaderen. Bij dit gesprek zal blijken, dat de één vanuit de synopse, de ander vanuit Paulus, de derde vanuit Johannes, de vierde misschien vanuit de apocalyps de Schrift leest. Maar voor onze kerk is de Schrift in haar geheel regel des geloofs. Hoe komt het gesprek hier verder? Er is toch maar één Christus? Samen erkent men, dat de Parakleet het

---

[1]) Zelfs in de R.K. Kerk is de theologie de voelhoren van het zich voortbewegend leergezag (M. Koster, *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940).

[2]) Kerkorde art. 10 lid 6.

[3]) Kerkorde art. 10 lid 1.

uit het Zijne neemt en aan de Zijnen verkondigt (Joh. 16:14). Geldt dit ook voor dit gesprek? Is het denkbaar, dat deze Parakleet in het gesprek mee functionneert en de Schrift als getuigenis aangaande Christus tot een levend geheel maakt? De werking van de Geest Gods kan niet worden afgedwongen, zij is vrij. De kerk, ook onze kerk bestaat er door. Zij kan er niet buiten. Zonder deze werking wordt de kerk tot een chaos. Wel kan de Geest in het gesprek der richtingen worden belemmerd. Wanneer er gezamenlijk om wordt gebeden, stelt dit het gesprek der richtingen onder een zekere tucht. De gezamenlijke bezinning op de Schrift stelt wel eisen aan de menselijke ratio, maar wordt nier door die ratio geregeerd. Hier ligt de moeite bij het gesprek der richtingen, want de ratio is een functie van de gehele mens met zijn machtsdrift en zijn affecten. Hierdoor is dit gesprek bestendig bedreigd. Het heeft de taak om gezamenlijk steeds te letten op het geluid van de Geest Gods, waarvoor de Schrift het muziekinstrument is, en om dit geluid te onderscheiden van elke menselijke eigengereidheid. De Geest Gods is één; zij die Zijn geluid horen zijn velen, zij horen het éne op veelvoudige wijze. Daarbij kan men ,,richtingen'' onderscheiden, op zichzelf schaadt dit de eenheid van de Geest Gods niet; tenzij de menselijke eigengereidheid de Geest overstemt. Dit laatste dreigt de kerk uiteen te scheuren. Het eerste, de bereidheid het geluid van de Geest Gods te vernemen, bewerkt de geestelijke gemeenschap van velen. Deze tucht van het gesprek der richtingen leidt tot het samen-kerk-zijn.

Het gesprek zal moeten gaan over het getuigenis van de Schrift. Dus niet over het gezag en de waarde van de belijdenisgeschriften? Wij zullen in dit gesprek hebben te bedenken, dat elk belijdenisgeschrift ,,een'' exegese van de Schrift is en niet ,,de enige'' exegese. Een belijdenisgeschrift wordt in een bepaalde periode opgesteld en krijgt daarna in ruimer of enger kring erkenning; in dit opzicht verschilt het Apostolicum van de Dordtse leerregels. Belijdenisgeschriften ontstaan schoksgewijze, de exegese die ze voortbrengt, is een steeds voortgaand proces. Ontstaat er in een kerk moeite over ,,het opzicht naar de regel van het Woord Gods'', dan zal een rijpend overleg over de exegese de weg voor het voortgaande belijden moeten wijzen. Vandaar dat onze kerk terecht van plan was de belijdenisgeschriften niet alleen op elke generale synode weer aan de orde te stellen, maar ook beroep op de Schrift ten opzichte van deze geschriften toe te laten. Dit zou de belijdenisgeschriften bewaard hebben voor de verstarring, waarin zij geraakt zijn. Doordat het niet

geschiedde, ontstond er een achterstand. Nu is onze kerk weer komen te staan voor de vraag naar de verhouding van de belijdenisgeschriften en het levend belijden der kerk. Een poging om deze achterstand in te halen is deze handreiking voor het gesprek der richtingen. Wel is de ,,gemeenschap met de belijdenis der vaderen'' [1]) niet verbroken, maar zij is voor het geheel van onze kerk in drie eeuwen niet doorgegroeid. Personen en groepen begonnen naar eigen inzicht zonder kerkelijke samenhang de Schrift uit te leggen. Een levend belijden van de kerk als reformatorische gemeenschap werd uit het oog verloren. In en na de napoleontische oorlogen was de chaos in onze kerk zo groot, dat zij zich van staatswege een orde liet opleggen en (wat de synode betreft) meer dan een eeuw lang niet anders deed dan die orde handhaven. Toch waren afscheiding en doleantie, richtingstrijd en reorganisatieplannen het bewijs ervan, dat overleg over het belijden onzer kerk nodig was. Een nieuw oorlogslijden bracht weer beweging in het belijden onzer kerk. De eerste vrucht was een eigen, niet opgelegde kerkorde. Dit was nog maar een deel van de taak waar onze kerk voor staat. De kerkorde blijkt de verdere arbeid op het terrein van ,,het belijden der kerk'' [2]) niet te kunnen missen. Misschien terecht stelde de nieuwe synode uit vrees voor crisissen een periode van tien jaar, alvorens onze kerk in bijzondere gevallen zou gaan uitmaken, wat binnen en wat buiten haar grenzen ligt in zake prediking en catechese. Dat was in 1951, maar de tijd gaat snel en 1961 nadert.

Het is in art. 10 lid 6 gemakkelijk gezegd, dat onze kerk ,,weert wat haar belijden weerspreekt''. Wat is thans haar belijden? De synode bracht het gesprek hierover op gang door geschriften aan de kerk aan te bieden en in bespreking te geven b.v. over het belijden, [3]) over de Heilige Schrift, over de kerkdienst, over de verhouding tot het Rooms-Katholicisme. Voor de oorlog was van zoiets geen sprake. De uiteenlopende reacties hierop zijn, evenals de nu verschenen ,,Handreiking'', bewijs van een herleving der kerk op dit terrein, maar tevens van de noodzaak om het gesprek der richtingen geduldig en openhartig voort te zetten.

Hoe anders is onze kerk nu dan ten tijde van de kerkelijke en politieke crisis, waarvoor de Dordtse vaderen stonden. Toch is het dezelfde kerk. Maar van twee richtingen, zoals toen, is geen sprake.

[1]) Art. 10 lid 1.

[2]) Titel van art. 10 der Kerkorde.

[3]) *Fundamenten en Perspectieven* heeft als ondertitel: ,,proeve van actueel belijden''.

Hoe gecompliceerd is het geworden. Een verscheidenheid van gereformeerden wordt door het stevige koord van de partijorganisatie nauwelijk bijeen gehouden. Het toch al ingewikkelde verschil van gereformeerd en confessioneel bestaat ook hoofdzakelijk uit partijgebondenheid. Het reveil-individualisme liet de ,,ethischen'' eigenlijk niet toe om van het bijvoeglijk naamwoord ,,ethisch'' een zelfstandig naamwoord te maken; de dialectische theologie brengt daar nu al een generatie lang een vervaging van grenzen teweeg, die het moeilijk maakt om van een ethische richting te spreken. En de oude ,,modernen'', eerst een strijdvaardige stroming, die de kerk hoopte te overspoelen, is vreedzaam ,,vrijzinnig'' geworden en omvat ook zeer heterogene elementen. Bovendien zijn er geheel nieuwe verschijnselen op dit terrein. De naoorlogse sociale problemen oefenen hun invloed op de mentaliteit van velen; deze mensen passen nergens in het partijschema. Het groepje katholiserende episcopalen oefent geen geringe invloed vooral op verscheidene liturgologen. De internationale oecumenische contacten krijgen een wassende betekenis voor gedachten over de grenzen onzer kerk, ten aanzien van andere inheemse kerken. De consensus met de Lutheranen maakt een langingeslapen pro en contra wakker, dat mede door relaties over de landsgrens weleens wijder betekenis kon krijgen, dan zich thans laat aanzien. Het gesprek der richtingen is veel gecompliceerder dan kort na de bevrijding van Rome.

Kan dan ieder in onze kerk naar eigen inzicht zijn gang gaan en is het samen-kerk-zijn niet meer dan een formele, kerkordelijke aangelegenheid? Hebben de woorden: ,,de kerk weert wat haar belijden weerspreekt'', geen zin? Dat willen de richtingen geen van alle, deze Handreiking is er blijk van. De oorlogservaring heeft ons duidelijk bijgebracht, dat het samen-kerk-zijn wèl zin heeft, al waren er toen ook partijen. Onze kerk noemt zich in art. 8 van de kerkorde een ,,Christusbelijdende geloofsgemeenschap''. Dit stelt een grens. Daar binnen kan men elkaar vragen, hoe men Christus belijdt. De Schrift betuigt, wie deze Christus is. Bewerkt de geloofsgemeenschap met Hem een geloofsgemeenschap met elkander? De gemeenschap met Hem wordt persoonlijk doorleefd, maar zal in de gemeenschap met elkander een bepaalde gestalte moeten verkrijgen. Tot op welke hoogte is het thans mogelijk tot deze geloofsgemeenschap met elkander te geraken en hoe moet deze dan worden gehandhaafd? Daarop richt zich het gesprek der richtingen. Daarbij staat het voor een andere taak dan te herhalen, wat de gestalte van deze geloofsgemeen-

schap bij het begin van onze kerk ruim drie eeuwen geleden was. Hoe fundamenteel deze geloofsgemeenschap voor onze kerk moge geweest zijn, er zijn tien generaties over heen gegaan. Het gesprek der richtingen tast af, wat nu het belijden van geloofsgemeenschap in onze kerk betekent. Dit werk brengt mede dat er grenzen van deze gemeenschap gevonden worden. Blijken er binnen onze kerk overtuigingen voor te komen, die buiten de grenzen van de geloofsgemeenschap onzer kerk liggen, dan komt daar de vraag op: of en hoe de kerk hier zou moeten ,,weren wat haar geloven weerspreekt".

Wat is dit ,,weren"? Het is de erkenning van de onmogelijkheid om tot geloofsgemeenschap te komen. Onze kerk krijgt eerlang de taak om de draagkracht van die gemeenschap te onderzoeken. Zij kan niet anders dan daarbij uitgaan van onze kerkgemeenschap, zoals die op het ogenblik is in haar samengesteldheid. De kerkordelijke term voor dit ,,weren" is ,,leertucht". Dit is iets anders dan het oefenen van de ,,sleutelmacht"; die gaat over zondevergeving, over binden en ontbinden. Hier gaat het over mensen, die te goeder trouw en oprecht hun geloofsgemeenschap met Christus beleven en uitleven in hun taak van prediken en catechiseren en die toch niet blijken te passen in de geloofsgemeenschap onzer kerk. Die geloofsgemeenschap *onzer* kerk is niet de geloofsgemeenschap *der* kerk; deze laatste kent alleen de Heer der kerk. Dat er ook andere geloofsgemeenschappen zijn behalve onze kerk, erkent onze kerkorde in art. 25. Onze kerk spreekt behalve in dit art. ook in art. 1 ervan, dat zij ,,openbaring van de ene heilige katholieke of algemene Christelijke Kerk" is. Zij zegt nadrukkelijk, dat zij niet *de* openbaring, dat is de enige is. Daarom kan het zijn, dat onze kerk weert wat *haar* belijden weerspreekt, zonder daarmede te verklaren dat dit *alle* belijden weerspreekt. *Haar* belijden is een vanuit de oude kerk en vanuit de reformatie in het heden doorgegroeide geloofsgemeenschap.

Zulk een kritische situatie kan ontstaan, wanneer iemand de in de kerkorde gegeven gemeenschap niet langer aanvaardt. Daarmede zou iemand, wanneer het hem niet gelukt de kerkorde gewijzigd te krijgen, zichzelf buiten die gemeenschap stellen. Wordt door iemand de huidige gemeenschap in haar samengesteldheid wel aanvaard, dan ontstaat er een moeilijkheid, wanneer van de zijde der kerk de gemeenschap geacht wordt niet meer te bestaan. Dan wordt zulk een situatie vanwege de kerk onderzocht en krijgt de gang van zaken een ander karakter dan in ,,het gesprek der richtingen". De geloofsgemeenschap onzer kerk wordt daarbij niet *gezocht,* zoals in het ge-

sprek der richtingen, maar uiteindelijk al of niet *geconstateerd*. Daarbij weert niet de ene partij de andere, maar de kerk in haar huidige gemeenschap weert, wat zich in het belijden van haar gemeenschap niet laat invoegen. De kerk staat hier dan in een positie enigermate te vergelijken met die van de oude concilies, die in hun conclusies ook telkens beslisten, wat zich *niet* liet invoegen in het belijden van de geloofsgemeenschap. Het ligt in de aard der zaak, dat deze besluitvorming een negatief karakter draagt, anders dan het gesprek der richtingen, dat bij het zoeken naar geloofsgemeenschap, tot een positieve uitspraak wil komen. Het weren van datgene, wat het belijden der kerk weerspreekt, is telkens wanneer het zich zou voordoen *acuut;* het gesprek der richtingen gaat voort, het is *chronisch*. Voortdurend heeft de kerk het gesprek der richtingen nodig. Elke nieuwe stroming in de kerk zal er hoe eer hoe beter aan moeten deelnemen. Het is de ademhaling der theologie in het actueel belijden der kerk. De historisch gerichte, conservatieve elementen der kerk zijn daarbij even onmisbaar als zij, die van de huidige spanningen tussen kerk en wereld vervuld zijn; zij kunnen elkaar niet missen al hebben zij moeite elkaar te verstaan. Elk voor zich, maar ook tezamen representeren zij leer en leven, theologie en praxis, confessie en apostolaat, geschiedenis en toekomst onzer kerk. Het gesprek der richtingen is wel voortdurend gedrukt door het feit, dat elke representant „maar een mens" is, die zich als zodanig wil laten gelden, toch wordt het ernstig gesprek mogelijk door de gemeenschap in Hem, die heden en gisteren dezelfde is. Zonder Hem ware onze kerk aan partijstrijd overgeleverd, maar in Hem is zij meer dan een machtsstrijd van mensen; zijn Geest is sterker dan onze verdeeldheid. Waar twee of drie richtingen vergaderd zijn vanwege hun verband met Hem, daar is Hij niet aan de ene òf de andere kant, maar „in het midden".

BIBLIOGRAFISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

Th. P. van Baaren, *Uit de wereld der religie*. Van Loghum Slaterus, Arnhem 1956, 184 blz. Prijs f 6,90.

Er zijn de laatste 25 jaar tal van boeken verschenen, die, hoe verschillend ook van omvang en van structuur, met éénzelfde doel geschreven waren, nl. om een inleiding te bieden in de phaenomenologie van de godsdienst, de jonge wetenschap, die zich ondanks haar ondoorzichtige naam grote populariteit heeft verworven. Prof. van Baaren heeft deze reeks verrijkt met een geschrift, dat diezelfde strekking heeft, doch dat in de methode van behandeling der godsdienstige verschijnselen een eigen toon aanslaat. De schrijver heeft nl. de aanspraken op strikte wetenschappelijkheid en volledigheid geofferd ter wille van de leesbaarheid en de aanpassing aan het begrip van de vermaarde geïnteresseerde leek. In dit streven is hij ongetwijfeld uitstekend geslaagd. Men leest dit boek met genoegen en zal telkens weer getroffen worden door de sprekende gegevens, die de auteur put uit zijn rijke kennis. Deze losheid in stijl en opbouw kan echter niet de oneffenheden bemantelen, die het critisch oog van de deskundige ontdekt. Hierover enkele opmerkingen. Daarbij kan men het best uitgaan van de omstandigheid, dat dit boek een populaire bewerking is van het proefschrift van Prof. van Baaren, getiteld ,,Voorstellingen van openbaring phaenomenologisch beschouwd'' (1951). De ,,Inleiding'' stelt dan ook de openbaringservaring als het centrale thema, waarin de schrijver 5 momenten onderscheidt (18/19). Deze 5 momenten komen in de opzet van het boek echter niet geheel tot hun recht. De hoofdstukken V en VI, handelend over ,,Wereld en mens'' en ,,Woord en daad'' buigen van de hoofdlijn af, of zetten het materiaal onder een ander gezichtspunt. Er is bovendien hier en daar een gebrek aan evenwichtigheid. De ,,maan'' (blz. 46/7) en vooral de ,,aarde'' (blz. 50) b.v. hadden een uitvoeriger bespreking verdiend. Soms is ook sterk voelbaar het bezwaar, dat alle phaenomenologische studies aankleeft, nl. dat men in éénzelfde begripsverband gegevens bijeen brengt, die ondanks een zekere gelijkenis toch sterk heterogene trekken vertonen, zo b.v. op blz. 37, waar brahman en tau onder het hoofd ,,mana'' worden geplaatst en op blz. 114, waar communie met de godheid door geslachtelijke gemeenschap of door een eten van de god vormen worden genoemd van wezensopenbaring van het wezen der godheid. Het zijn enkele ,,défauts'' van de ,,qualités'' van dit boek, dat wij gaarne aanbevelen bij allen, die willen ronddwalen in de ,,wereld der religie''.

C. J. Bleeker

J. Brummelkamp, *Etiopië*, eiland in een continent. J.A. Boom & Zoon, Meppel 1956, 306 blz.

Dit deeltje van de Terra Bibliotheek is op een gunstig moment verschenen. Het ,,donkere'' Africa, lange tijd vergeten en verwaarloosd, trekt op dit ogenblik sterk de aandacht. Men beseft in het algemeen, dat

dit continent een toekomst heeft en dat het een rol gaat spelen in de wereldpolitiek en in het economisch spel der grootmachten. Dr. Brummelkamp komt aan deze pas ontwaakte belangstelling voor Africa tegemoet met een goed gedocumenteerd en aardig geïllustreerd werk over één segment van dit werelddeel, dat bijzonder belangwekkend is en dat tevens in een waas van geheimzinnigheid ligt, n.l. Ethiopië. De auteur beschrijft „de natuur van het land", schetst „de geschiedenis van drie duizend jaar", waarop de Ethiopiërs kunnen terugzien, behandelt het „mozaïek van volken", dat wordt samengesteld uit Amharen, Galla's, Somali's, Danakil, Sjankallo's en Falasja's (Ethiopische Joden), tekent de „dynamische evolutie van staat en maatschappij", ontstaan voornamelijk door het ver vooruitziende bewind van de bekende keizer Haile Selassie, bespreekt „het aandeel van de boer in 's lands economie" en laat het licht ook nog vallen op „andere aspecten van het economische leven". Hoe interessant deze mededelingen ook mogen zijn, theologen zullen vermoedelijk het eerst hoofdstuk IV opslaan, dat gewijd is aan „de Godsdiensten: Christendom en Islam". Ook zal hun interesseren wat er op blz. 106 over het religieuze leven der Ethiopische Joden te lezen staat. Ethiopië ontleent zijn geestelijke betekenis aan het feit, dat het niet alleen één der oudste Christelijke rijken is, maar buiten Arabië ook het eerste land, waar de Islam beleden werd. Over dit verloop van zaken geeft de auteur een lezenswaardig verslag. De theoloog zou allicht op bepaalde punten nog verder geïnformeerd willen zijn, hij zal toch dankbaar de voorlichting van een ervaren geograaf als Dr. Brummelkamp aanvaarden. C. J. B.

OUDE TESTAMENT

C. H. Gordon, *Geschichtliche Grundlagen des Alten Testaments*, Bezinger Verlag, Einsiedeln, Zürich, Köln 1956, 326 pp. Prijs 20 S Fr.

Dit boek is een uitstekend verzorgde, vrijwel ongewijzigde, goed vertaalde editie van Gordon's *Introduction to Old Testament Times*. G.'s bedoeling is Israels geschiedenis te vertellen binnen het raam van het contemporaine gebeuren. Zo'n opzet kan bij belangstellende en vakman verruimend werken. Ongetwijfeld bezit de auteur er de kwaliteiten voor. Toch, ondanks nieuwe vondsten en G.'s vertelkunst, kan men aan bezwaren niet ontkomen, ook wanneer men bedenkt dat het een populair werk is en geen détailonderzoek.

Ten eerste ontbreken methode en resultaten van het literair-critisch onderzoek. Mogelijk aanvaardt G. de methode niet. Ze is evenwel onmisbaar voor het onderzoek van de historische gegevens binnen het Oude Testament, dat toch altijd de voornaamste bron voor kennis van Israel's historie vormt. De overlevering (vooral de jongere gedeelten) is gevat in het godsdienstig raam waarin de auteurs dachten: daarom is een methode die poogt auteurs (en redactoren) te scheiden van groot belang. In een boek, dat ook beoogt tot zelfstandig onderzoek te prikkelen, mag dit facet van het onderzoek met zijn mogelijkheden en grenzen niet ontbreken. Nu blijft de vraag naar de methode van critisch onderzoek onbeant-

woord en dragen de opmerkingen van G., dat niet alle teksten een juist historisch beeld geven, een incidenteel karakter en missen verband.

Het tweede punt betreft de aanpak. Enerzijds wil G. het historisch gebeuren in Palestina en omliggende gebieden vanaf de praehistorie tot de Perzische tijd schetsen. Anderzijds houdt hij zich voor de oudtestamentische stof aan de overgeleverde volgorde, te beginnen bij de Schepping tot Nehemja. Daar bepaalde overleveringen geen historische achtergrond hebben en/of beïnvloed zijn door latere opvattingen, krijgt men discrepanties: hoofdstuk II (Die Anfänge) bevat een korte archeologische beschrijving van de praehistorie en daarnaast een weergave van de onhistorische overlevering van Gen. i-x met veel neerslag uit later eeuwen.

Deze methode (en het negeren van het historisch-critisch onderzoek) suggereert, dat het oudtestamentisch historisch onderzoek zekerder en minder omstreden resultaten biedt, dan het geval is: zie de weergave van de patriarchentijd, waar G. de Nuzigegevens als historisch bewijsmateriaal overschat en geen critische notities plaatst. Verder p. 115 waar G. aanneemt dat Levi een historisch persoon is, maar niet zegt, dat dit zeer aanvechtbaar is.

Het boek bezit vele goede zijden, toch is het onmogelijk het onverdeeld aan te bevelen aan hen die Israels geschiedenis en de problematiek van het onderzoek willen leren kennen. Te veel essentiële zijden blijven onbesproken.

J. Hoftijzer

A. A. Koolhaas, *Theocratie en Monarchie in Israël*. H. Veenman en Zonen, Wageningen 1957.

In dit proefschrift, dat dr. Koolhaas aan de Rijksuniversiteit te Utrecht verdedigde, stelt de schrijver de vraag naar de verhouding tussen het koningschap van Jahwe en dat van de aardse koning in Israël nog eens weer aan de orde. Hij kon daarbij putten uit vele werken, die zich reeds eerder met verschillende facetten van dit onderwerp hebben beziggehouden. De uitgebreide ,,lijst van enige literatuur" aan het einde van deze dissertatie bewijst, hoezeer de theocratie en de monarchie van Israël de aandacht van velen hebben geboeid. Niettemin heeft de schrijver uit de vele literatuur en de bijbelse teksten een eigen werk geproduceerd, de opvattingen van vroegere auteurs over deze materie schiftend en zijn eigen conclusies trekkend. Misschien hadden wel hier en daar de oudtestamentische teksten zelf in hun vertaling en exegese wat meer op de voorgrond kunnen treden.

De dissertatie is als volgt ingedeeld: Na een korte inleiding geeft de schrijver in enkele trekken de opvattingen over het koningschap weer, zoals die heersten in *Egypte*, waar ,,de koning als god zit op de troon der godheid", in *Mesopotamië* waar ,,de koning als gewoon sterveling begiftigd was met een goddelijk ambt en verantwoording schuldig was aan de godheid", bij de *Hethieten*, waar de koning na zijn dood werd vergoddelijkt, in de *Arameese rijken*, waar de koning ,,niet zo zeer de plaatsvervanger van de godheid, maar veelmeer de dienaar van de godheid" was, in de *Zuidarabische rijken*, waar ,,de priestervorst, later de koning, als de plaatsvervanger van de godheid" gold. De gegevens omtrent de vorsten

in de kleine staatjes rondom en in Palestina blijken te summier te zijn om vèr-strekkende conclusies te wettigen inzake de verhouding godheid-koning bij deze volkeren.

In het tweede hoofdstuk ,,De Koningsheerschappij van Jahwe'' wijst de schrijver o.a. Buber's verklaring van *mlk* als ,,der mitgehende Gott'' binnen zekere perken af, omdat deze verklaring – onzes inziens terecht – gezien wordt als een te eenzijdige constructie. Ook Mowinckel's hypothese van het troonbestijgingsfeest van Jahwe wordt als theologisch en historisch onhoudbaar afgewezen. Voorts komen de opvattingen van Weiser, Kraus en Von Gall in een critische bespreking aan de orde.

In de twee volgende hoofdstukken zet Dr. K. uiteen hoe het koningschap in Israël enerzijds beoordeeld moest worden als in strijd met Jahwe's koningsheerschappij (de tijd der Richteren), anderzijds toch een plaats heeft gevonden binnen de theocratie als een teken van Gods koningschap over Israël.

Tenslotte bespreekt de schrijver dan de plaats van de koning in de theocratie, waarbij hij zich in hoofdzaak beperkt tot het Davidische koningshuis. Kenmerkend is, dat de koning in het O.T. hoofdzakelijk wordt beoordeeld naar de vraag of hij in gehoorzaamheid Jahwe's heerschappij uitoefent. Waar het daaraan haperde, traden telkens de profeten van Jahwe op. ,,In de houding van de profeet tegenover de koning komt duidelijk uit hoezeer de koning onderworpen was aan het gebod van Jahwe.....'' Wat de cultus betreft, had de koning op te treden als beschermer of hervormer van de eredienst; maar hij mocht niet eigendunkelijk in de cultus handelen in de geest van oudoosterse koningen. Ook in de verhouding van koning en volk blijkt de theocratie van Israël een eigen vorm te hebben gebracht, die niet gelijk te stellen is met de profane opvatting van de koning als primus inter pares, maar evenmin met een absolutistisch koningschap, daar dit ,,een verwerping van het recht en het gezag van Jahwe'' zou betekenen.

Met belangstelling het werk van Dr. K. lezend, kwamen er toch hier en daar vragen bij ons boven. Zo vragen wij ons af, of er in het O.T. toch niet wat meer invloeden van oosterse hofstijl zijn te vinden dan schrijver ons wil doen geloven (p. 87); verder zetten wij een vraagteken waar Dr. K. in de aanstelling van Davids zonen tot priester slechts een overblijfsel wil zien van een oorspronkelijk aan alle gelovigen toekomende priesterlijke taak (p. 110). Is voorts de functie van de *nasî'* bij Ezechiël werkelijk alleen sacraal bepaald (p. 112), speelt niet juist ook de sociale verantwoordelijkheid van deze vorst uit Ezechiëls toekomstprogram een grote rol (vgl. Ez. 45:8 vv.)? Ten slotte menen wij, dat de studie van Dr. K. verrijkt was, als ook de zienswijze van de *Wijsheid* (denk bijv. aan de nevenstelling van God en de koning in Spr. 24:21) en van apocriefe geschriften (bijv. 1 Macc. 2:57, waar de gedachte van het eeuwige koningschap van David nog steeds levend blijkt te zijn) er in was betrokken. Afgezien van zulke opmerkingen verdient de studie van Dr. K. waardering om de duidelijke wijze, waarop schrijver de problemen aan de orde stelt en behandelt.

C. VAN LEEUWEN

C. van Gelderen, *De boeken der Koningen.* deel III, 2e druk. J. H. Kok N.V., Kampen 1956, 399 blz., prijs geb. f 8,90.

Dit derde deel van Van Gelderen's ,,korte'' verklaring, thans in tweede druk verkrijgbaar, omvat 2 Kon. 5–17. Van dit deel kan uiteraard hetzelfde gezegd worden als van deel II, zie dit tijdschrift, jg. 11, afl. 2, zodat met een verwijzing naar deze bespreking kan worden volstaan.

A. R. Hulst

NIEUWE TESTAMENT

Werner Foerster, *Neutestamentliche Zeitgeschichte, zweiter Halbband: Das römische Weltreich zur Zeit des Neuen Testaments.* Furche-Verlag, Hamburg 1956, 296 S.

Terwijl Foerster in het eerste deel van zijn ,,Neutestamentliche Zeitgeschichte'' handelde over de ,,achtergrond'' van het leven en de verkondiging van Jezus, waarbij dus alle nadruk kwam te liggen op het Jodendom in Palestina bij het begin van onze jaartelling, komt thans in de tweede Halbband ,,die weite, bunt bewegte und unruhige Welt des Römischen Reiches'' aan de orde. In de eerste honderd bladzijden wordt achtereenvolgens gehandeld over de historische, de politieke, de maatschappelijke, de economische en de culturele situatie, waarbij vrij uitvoerig de verschillende perioden uit de Romeinse keizertijd tot aan Domitianus worden besproken en verder b.v. gehandeld wordt over rechtspraak, keizercultus, de Christen en de staat, over het gezin en de plaats van de vrouw, het slavenwezen, handel en arbeid en de Grieks-Romeinse cultuur. De tweede helft is geheel gewijd aan de religieuze situatie en aan het Jodendom in het Romeinse rijk. Nadat ,,die ungebrochenen volksgebundenen Religionen'' (b.v. orakels, Griekse godenwereld, de Eleusinische mysteriën, de ,,Orphik'') en ,,die Erschütterung der volksgebundenen Religionen durch die griechische Philosophie'' (Epicureïsme, Stoa, filosofie der Cynici enz.) uitvoerig getekend zijn, wordt meer direct over de nieuwtestamentische periode gehandeld (b.v. over het leven na de dood, de toenmalige mysteriën, het dualisme en de gnosis) en dan in een m.i. bijzonder geslaagd deel over de Joden in de Diaspora (b.v. aantal en verbreiding, proselyten en godvrezenden, antiek antisemitisme, apologetiek en propaganda van de Joden, Philo en syncretisme).

In betrekkelijk beknopt bestek geeft ook dit deel veel, dat belangrijk is voor het verstaan van de achtergrond van het N.T. Het boek is niet alleen voor theologen geschreven, maar ook voor bijbellezers in het algemeen. Voor de laatsten is het m.i. inderdaad zeer bruikbaar (er worden geen citaten in de oorspronkelijke talen gegeven), voor de eersten geven de Exkurse, bewijsplaatsen en literatuuropgaven in de Anhang een belangrijke aanvulling van het in de tekst gebodene en ook een opwekking tot verdere studie op dit terrein. Naar de mening van recensent is verhoudingsgewijs iets te veel ruimte gegeven aan de religieuze situatie van de tijd, die aan die van het N.T. voorafgaat. Wellicht zou men hier kunnen bekorten, om plaats te krijgen voor nog uitvoeriger documentatie met con-

crete vertaalde citaten (gelukkig geeft de schrijver ook reeds verscheidene) bij de m.i. belangrijkste delen (blz. 183–259). Alles tezamen genomen geeft het werk echter een zeer waardevolle aanvulling bij de commentarenreeks ,,Die Urchristliche Botschaft'', met de voltooiïng waarvan de recensent de schrijver gaarne geluk wenst. G. SEVENSTER

CHARLES MASSON, *Les deux épitres de saint Paul aux Thessaloniciens*; Commentaire du Nouveau Testament, Vol. XI a. Delachaux et Niestlé, Neuchatel/Paris, 1957, 117 blz., ing. 8 fr. 85, geb. 11 fr. 90.

Met de voor ons liggende studie heeft Charles Masson, de Nieuwtestamenticus van Lausanne, een waardevol deel toegevoegd aan de reeks ,,Commentaire du Nouveau Testament''. Ook dit deel geeft, na een kort exposé van de Inleidingsproblemen, een heldere, duidelijk geformuleerde, niet al te uitvoerige en, naar mijn smaak, prettig gedrukte, exegese bij de vertaalde tekst. Daarbij wordt veel aandacht geschonken aan de prediking van deze brieven en – op sommige plaatsen bij de tekst en verder in de excursus – aan hetgeen deze voor ons in het heden betekent. Dat houdt intussen niet in, dat het meer formele van woordgebruik, grammatica en tekstcritiek enz. worden verwaarloosd. Integendeel, doorlopend wordt, zulks dus in tegenstelling met b.v. das Neue Testament Deutsch of de Moffatt-reeks, de terminologie van de grondtekst verklaard. Bijzonder waardevol zijn daarbij de soms vrij uitvoerige excursus, b.v. in 2 Thess. over de Antichrist en over ὁ κατέχων en τὸ κατέχον (blz. 98 v.). Bij dit laatste worden de drie bekende opvattingen besproken. Hetgeen ,,tegenhoudt'' heeft betrekking op: het Romeinse imperium, op mythische figuren uit de apocalyptiek (Dibelius) of op de prediking van het Evangelie en zo dus op Paulus zelf (de opvatting van Cullmann). Masson komt zelf tot een non liquet.

In de exegese trof mij o.a. het uitvoerig betoog bij de bekende tekst 1 Th. 5:23 over de zgn. trichotomische anthropologie, de uitleg van 4:17b over het ,,bij de Heer zijn'', waarbij Masson niet wil denken aan ,,la communion spirituelle la plus intime avec lui'', maar, zich aansluitend bij Dupont, aan een deelhebben van de gelovige ,,au règne du Christ et à sa gloire'', en dan de explicatie van 1 Th. 5:12 vv., waar bij ,,de broeders'' niet aan de leden, maar aan de leiders der gemeente gedacht zou moeten worden. Hier zou nog allerlei te noemen zijn. Ik volsta echter met nog te vermelden, dat het betoog van de schrijver voor de onechtheid van 2 Thess., waarbij het argument: de passage 2:1–12 laat zich niet verenigen met Paulus' eschatologische uiteenzettingen in de echte brieven, voor Masson van doorslaggevende betekenis blijkt te zijn, mij niet heeft kunnen overtuigen (een kleinigheid: op pag. 8 zal met C. F. Bauer wel F. C. Baur bedoeld zijn).

De commentaar, waarvan reeds enkele delen verschenen zijn en waarin o.a. zullen medewerken: Cullmann (de Johanneïsche geschriften), Leenhardt (Romeinen), Menoud (Lc. en Past. brieven), verdient zeker alle aandacht. G. S.

PAPYRUS BODMER II. *Évangile de Jean, chap. 1–14.* Publié par Victor Martin, Professeur à l'Université de Genève, in: Bibliotheca Bodmeriana V, Bibliotheca Bodmeriana 1956.

Bij de vele opzienbarende vondsten van handschriften in Egypte valt het nieuws van de vondst van een handschrift met een groot deel van het evangelie van Johannes in het niet. Toch is het zeker de moeite waard om aan dit handschrift aandacht te besteden. Men heeft hier te doen met de overlevering van de op één na oudste papyrus met een deel van het Nieuwe Testament (de oudste is P^{52}, die echter slechts Joh. 18, 31–34 en 37–38 geeft). Het handschrift stamt uit ongeveer 200. Dit betekent, dat het teruggaat op de tijd van Origenes.

Deze papyrus is een waardevolle aanvulling op wat we weten van de text in Egypte. Kennis hierover werd tot nog toe geput uit de citaten van Clemens van Alexandrië, Origenes, de papyrus P^{45} (uit ongeveer 250 met grote stukken van het hele Nieuwe Testament), een vrij groot aantal papyrusfragmenten uit allerlei tijd (variërend van de 3de eeuw tot de 8ste) met zeer kleine stukken van het Nieuwe Testament en de handschriften א en B. De text in de laatste twee handschriften is gebruikt door de Alexandrijnse schrijvers Athanasius, Didymus en Cyrillus.

De mogelijkheid bestaat, dat deze nieuwe papyrus ons wat meer licht kan verschaffen over de achtergrond van א B. Dit is van groot belang, daar op deze twee handschriften de door ons gebruikte textuitgave (Nestle) bijna geheel rust. De text in deze handschriften is ongetwijfeld op inwendige gronden (geen harmonisaties bijvoorbeeld in de synoptische evangeliën) goed te noemen, maar er is geen direct bewijs te leveren, dat de text teruggaat op een zeer vroege tijd. Gaat men namelijk in de historie van Egypte terug, dan vindt men geen text als van א B, maar een, die òf Westers is (zoals in Clemens en enige papyri) òf in ieder geval een text door Westerse lezingen beïnvloed. De enige, bij wie misschien een text gevonden kan worden, die op א B lijkt, is Origenes, maar ook daar is toch invloed te bespeuren van handschriften als Θ, f 1 en f 13. De vraag komt dan ook onherroepelijk op, of we in א B niet te maken hebben met een gereviseerde text voortgekomen uit een veel ,,wildere'' achtergrond.

De beste manier om te onderzoeken hoe de ontwikkeling is geweest, is door de twee oudste papyri met stukken van het evangelie van Johannes te vergelijken, namelijk P^{45} uit 250 en P^{66} uit 200. Opvallend is, dat daaruit blijkt, dat de oudste text, P^{66}, meer in overeenstemming is met א B, dan de jongere. Dit duidt er op, dat in de allervroegste tijd een text aanwezig is geweest, die meer op א B leek, dan wat latere texten te zien geven. Dit kan duiden op een langzaam slechter worden van de text in Egypte door invloed van een Westers getinte text. In dat geval hebben de schrijvers van א B op fortuinlijke wijze de hand weten te leggen op een goede text. Nemen we dit aan, dan moet ook verondersteld worden, dat in Egypte geen sprake is van de ontwikkeling van één text, maar dat het daar gaat om in ieder geval twee tradities: een Westerse en een א B, die oorspronkelijk gescheiden stonden (vergelijk Clemens en Origenes) maar later op elkaar zijn gaan inwerken. Deze inwerking is dan in P^{66} nog

niet zo ver voortgeschreden als in de 50 jaar later geschreven P[45]. Het is in ieder geval deze mogelijkheid, die Papyrus Bodmer opent. We moeten echter in het oog houden, dat deze gang van zaken niet direct bewezen wordt door de papyrus, maar dat het onderzoek van de text van deze papyrus in deze richting wijst.

Als we tenslotte enige woorden wijden aan de uitgave, dan moet gezegd worden, dat deze slechts de fotokopieën van het handschrift te wensen overlaat. Daardoor zou echter de uitgave zeker veel duurder zijn gekomen dan ze nu is. De inleiding tot het handschrift is uitstekend, het af drukken van text met aanduidingen van correcties is evenzeer duidelijk. De conclusies echter betreffende de text die gebaseerd zijn op Souter's uitgave van de Griekse text behoeven veel aanvulling en zijn zo zonder meer niet te gebruiken. A. F. J. Klijn

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

Hermann Mulert †, *Konfessionskunde, Die christlichen Kirchen und Sekten heute.* 3. neubearbeitete Auflage unter Mitarbeit von Konrad Onasch herausgegeben von Erdmann Schott, Alfred Töpelmann – Walter de Gruyter, Berlin 1956, XXI + 557 S., geb. DM. 28.50.

Vóór ons ligt de derde druk van de bekende Konfessionskunde, thans – nadat de schrijver in 1950 is overleden – in belangrijke mate omgewerkt en vermeerderd met nieuwe gegevens door E. Schott, onder medewerking van enige andere geleerden.

Wij bezitten voor „Konfessionskunde", in de betekenis waarin deze hier wordt opgevat, geen algemeen gangbaar nederlands aequivalent. Veelal spreekt men van symboliek, doch deze is beperkt tot de bestudering der belijdenisgeschriften, liturgieën e.d. en wordt dan hetzij tot de historische, hetzij tot de systematische theologie gerekend of wel beschouwd als een overgangsvorm tussen deze beide. Het boek van Mulert-Schott schenkt echter ook aandacht aan het kerkelijke en geestelijke leven in de christelijke kerken, zelfs ook in de secten, betrekt daarin noodzakelijkerwijze een belangrijk stuk kerk- en dogmengeschiedenis en laat alles uitlopen op een beschrijving van de situatie in de tegenwoordige tijd. Hoewel daarin een goed deel systematiek ligt en ook de persoonlijke keuze en beoordeling – bij alle streven naar objectieve beschrijving – van de auteur niet geheel achterwege kan blijven, zou ik deze „Konfessionskunde" toch tot de historische vakken willen rekenen; het is kerk- en dogmengeschiedenis, systematisch gerangschikt naar de leerstellingen en levensaspecten der verschillende kerkgroeperingen, met de nadruk op het contemporaine. Men zou kunnen spreken van „phaenomenologie van het christendom"; zij is nog meer historisch bepaald dan de phaenomenologie der religie. Voor grensoverschrijding naar de dogmatiek behoeft geen vrees te bestaan, zolang deze phaenomenologie van het christendom haar taak louter beschrijvend opvat. Geheel zal geen phaenomenoloog daar ooit in slagen, zijn persoonlijke keuze zal in zijn waarderingsoordelen altijd meeklinken; wel zal hij aan de kerken en confessies, die hij be-

schrijft, het grootst mogelijke recht moeten doen wedervaren en aldus belangrijke diensten kunnen bewijzen aan de theologen, die in allerlei disciplines met andere kerken in aanraking komen. Mulert-Schott zijn daarin, voorzover ik het beoordelen kan, tot op grote hoogte uitnemend geslaagd. Hun vrijzinnig-tolerante standpunt laat zich wel onderkennen, men mag zeggen dat zij het wezen van sommige leerstellingen onvoldoende hebben gepeild (b.v. rechtvaardiging en verkiezing), van onbillijkheid zal men hen toch in het algemeen niet kunnen beschuldigen en aldus geven zij een betrouwbare gids. Daarbij moet men dan in aanmerking nemen de schier bovenmenselijke opgave om in vreemde kerk- en sektentypen congeniaal door te dringen.

Na een inleiding over de geschiedenis en taak der Konfessionskunde en een behandeling der oecumenische symbolen, volgt de beschrijving van de oosters-orthodoxe christenheid (bijgewerkt met gegevens uit de laatste jaren, ook over Rusland), het rooms-katholicisme (hieraan zijn verreweg de meeste bladzijden gewijd), de anglicaanse kerk, het protestantisme (lutheranisme, calvinisme en nieuw-protestantisme), de niet-katholieke groepen van engels-amerikaanse oorsprong (vrije kerken, baptisten, methodisten, sekten e.d.), geestelijke stromingen (theosofie e.d.) en de oecumenische beweging. Niet alleen het dogma, de confessies, de theologie in het algemeen, maar ook kerkrecht, verhouding tussen kerk, staat en maatschappij, de ascese, het geestelijk leven en vele andere aspecten komen ter sprake. Bij de enorme veelheid van stof moest veelal naar beknoptheid worden gestreefd, zodat de lezer op bepaalde punten nadere inlichtingen zou wensen of dieper gaande behandeling. Hij bedenke dan, dat dit toch nog uitvoerige boek een compendium wil zijn, dat oriënteert en de weg wijst naar grondiger studie. De literatuuropgave is bijna uitsluitend duitsch; zo misten wij b.v. bij de oecumenische symbolen de nieuwere studiën van Kelly, („Early Christian Creeds") bij de verhouding van protestantisme en economie het beroemde boek van Tawney („Religion and the Rise of Capitalism"), bij de anglicaanse kerk Headlam's „The Church of England". Het anglicanisme komt er in het algemeen wat karig af. De jonge kerken treden nog nauwelijks in het gezichtsveld, zelfs de belangrijke verenigde kerk van Zuid-India wordt slechts in het voorbijgaan vermeld. De oecumenische beweging verdient in een dergelijk werk bredere aandacht dan slechts enkele bladzijden. De grootste waarde van het boek ligt m.i. hierin, dat het als hulpmiddel bij de studie der kerk en dogmengeschiedenis nuttig is, omdat het een dwarsdoorsnede geeft van de verschillende kerktypen en de huidige situatie schetst. Registers maken het boek hanteerbaar. W. F. DANKBAAR

ERASMUS VAN ROTTERDAM, *Vom freien Willen*, verdeutscht von Otto Schumacher, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956, 2. Aufl., DM. 4.80.

In 1524 liet Erasmus zich er toe bewegen, Luther aan te vallen op het meest essentiële, dat de r.k. theologie èn het humanisme scheidde van de reformatie: de vrije wil. Erasmus was, ondanks de scherpzinnigheid

van zijn betoog, tegen dit probleem niet opgewassen: hij bleef in wezen op het morele vlak en had geen oog voor de religieuze diepte er van, zodat Luther in zijn antwoord over de knechtelijke wil weinig moeite had dit aan te tonen. Nog altijd blijft het vraagstuk de geesten bezig houden en daarom is het goed dat Schumacher, die destijds ook een vertaling van Luthers geschrift leverde, Erasmus' Diatribe heeft overgezet. De vertaler is zelf ,,mit Luther überzeugt dasz der freie Wille nicht einen einzigen Menschen retten kann und dasz es um unser Heil schlecht bestellt wäre, wenn es *auch* von unserm freien Willen und nicht *allein* von Gott abhinge". Daarom gaat het, en niet om de vraag of de mens in het algemeen een bepaalde handelingsvrijheid bezit. Het is geen wijsgerig, noch een moreel, maar een godsdienstig probleem. Men verdiepe zich in deze vraag, die door de beide grote tegenstanders terecht als fundamenteel voor het christelijk geloof aan de orde is gesteld en men bepale zijn keuze. De aangeboden vertaling uit het latijn levert daartoe een hulpmiddel.

W. F. D.

JOHANNES CALVIN, *Auslegung der Genesis* übersetzt und bearbeitet von Wilhelm Goeters † und Matthias Simon. Neue durchgearbeitete Ausgabe. Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen, Kreis Moers 1956, 492 S., Ln. DM. 24, brosch. DM. 20.–.

Het is overbodig te zeggen met hoeveel vrucht iedere predikant de commentaren van Calvijn altijd weer zal raadplegen. Natuurlijk is de oud-testamentische wetenschap sindsdien ver voortgeschreden en niemand kan er dus mee volstaan, maar wie ze kritisch weet te gebruiken zal er tal van verrassende vondsten uit kunnen opdiepen, die getuigen van het heldere inzicht, de theologische diepte, het christologisch perspectief en de practische toepassing die de hervormer bij al zijn uitleggingen aan de dag legt. Het is een verheugend bewijs van veelvuldig gebruik van Calvijns commentaren, dat een nieuwe druk van deze vertaling nodig en mogelijk werd. Ik miste de opdracht aan de drie zonen van Johan Frederik van Saksen, waarvan Calvijn in 1554 de editio princeps van deze commentaar voorzag. Dat is jammer, want die opdracht levert een schoon voorbeeld van Calvijns wens, dat er eenheid zou komen tussen luthersen en gereformeerden; de vorsten weigerden echter de opdracht te aanvaarden! In latere edities komt zij dan ook niet meer voor, doch dat is geen reden haar in deze vertaling achterwege te laten.

W. F. D.

JEAN CALVIN, *Institution de la religion chrestienne,* Livre premier. Edition critique publiée par J. D. BENOIT. Paris, Librairie J. Voir 1957.

Sinds de edities van het Corpus Reformatorum (1865) en die van Baumgartner (1888) was geen goede tekstkritische uitgave van Calvijns franse vertaling der Institutie verschenen. Prof. Benoit van Straatsburg heeft dit werk thans op zich genomen, waarvan het eerste boek voor ons ligt. Aan de tekst is de uitgave van 1560 ten grondslag gelegd, de laatste

waarin Calvijn zelf de hand heeft gehad. De vroegere franse uitgaven van 1541 tot 1557 zijn in het kritisch apparaat verwerkt, zodat de lezer de varianten, weglatingen en inlassingen in de verschillende edities kan nagaan. Afwijkingen van de latijnse teksten zijn eveneens genoteerd, alsmede de citaten van kerkvaders en hier en daar verwijzingen naar overeenkomstige plaatsen in andere werken van Calvijn.

Dat er een franse vertaling van de eerste latijnse editie van 1536 moet hebben bestaan, zoals op grond van bepaalde gegevens wel verondersteld wordt, acht Prof. Benoit onbewezen; intussen zijn verschillende argumenten, die W. Niesel en P. Barth daarvoor hebben aangevoerd (Theol. Blätter, 1928, S. 2–10; Calvini Opera Selecta III, p. VII seq.) m.i. niet weerlegd.

Wij hopen dat de bewerker de uitgave van de drie overige boeken der Institutie te gelegener tijd mag voltooien. Het werk wordt met grote nauwgezetheid verricht. W. F. D.

CALVIN, *Predigten, 2. Samuelis*. Herausg. v. Hanns Rückert. Lief. 6. Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen, Kreis Moers 1956, 80 S., DM. 9.–.

De Tübinger hoogleraar Rückert zet met deze aflevering zijn uitgave van Calvijns preken over het boek II Samuël, die in 1936 begonnen maar door de tweede wereldoorlog onderbroken werd, voort. Het betreft een van de vele prekenseries van Calvijn, die in manuscript in de Universiteits-bibliotheek van Genève aanwezig zijn en destijds niet in het Corpus Reformatorum werden opgenomen. De uitgave, naar het handschrift van enige schrijvers en een corrector uit Calvijns tijd – de hervormer schreef zijn preken zelf niet op – is uitermate zorgvuldig. In het kritisch apparaat zijn correcties genoteerd en verwijzingen opgenomen naar de exegetische werken, die Calvijn, voorzover aanwijsbaar, benut heeft: Biblia cum glossa ordinaria, de Postilla van Nicolaas van Lyra, de Additiones van Burgos en de Replieken van Matthias Thoring; de commentaren van de Rabbis Salomon ben Isaäk, Levi ben Gerson en David Kimchi. Het is te hopen dat niet alleen de uitgave van deze prekenserie spoedig voltooid kan worden, maar dat te zijner tijd ook alle andere nog onuitgegeven preken van Calvijn – nog enige honderden – het licht zullen zien. Met dit werk is thans een commissie van deskundigen belast onder auspiciën van de World Alliance of Reformed Churches (World Presbyterian Alliance). W. F. D.

JOHANN GEORG HAMANN, *Sämtliche Werke*. IV. Band, *Kleine Schriften*; V. Band, *Tagebuch eines Lesers*. Historisch-kritische Ausgabe van Josef Nadler. Verlag Herder, Wien 1952 u. 1953, 500 u. 452 S., prijs DM. 33,— en ± 30,—.

De eerste drie delen van deze Hamann-uitgave werden besproken in de afleveringen okt. 1951 en aug. 1954 van dit tijdschrijft. Met het 4de en 5de deel, dat wij hier te bespreken hebben, is de uitgave feitelijk compleet geworden. Het nog toegezegde zesde deel zal een ander karakter

hebben: „In Gestalt eines Lexicons ein Kommentar zu Hamanns sämtlichen Schriften". Tegelijkertijd is ook een uitgave van Hamanns brieven bezig te verschijnen (bij Insel-Verlag, Wiesbaden; Herausgeber Walther Ziesemer und Arthur Henkel; het 1ste deel verscheen in 1955). Het is duidelijk, dat met deze beide uitgaven het Hamann-onderzoek op een nieuwe, betere en betrouwbaarder grondslag komt te staan.

Dat Nadler aan het einde van zijn vijfde deel een korte, persoonlijk getinte terugblik op het werk van deze uitgave geeft, is begrijpelijk. „Ich gedenke der erlauchten Mitstrebenden, die sich seit 150 Jahren vor mir um die gleiche Aufgabe bemüht haben" (Goethe was de eerste, Arthur Warda de laatste). En welk een lotgevallen heeft de arbeid van Nadler zelf beleefd.

De „kleine geschriften", die in het 4de deel bijeengebracht zijn, bestaan voor een groot deel uit de artikelen, die Hamann als student voor het damesweekblad „Daphne" en in later jaren (1764–1776) voor de „Königsbergsche Gelehrte und Politische Zeitungen" schreef, daarnaast uit vertalingen en studies uit zijn „Hofmeisterzeit", die merendeels nooit eerder gedrukt zijn. Tot deze vertalingen behoort René de Rapin S.J., „Betrachtungen über die Philosophie", waaraan Nadler in zijn Hamannbiografie nogal gewicht toekent. Onder een aantal kleinere bijdragen valt een vertaling van het Hooglied op – uit de tijd van zijn verbintenis met Anna Regina Schumacher! De mededelingen over al deze geschriften in het kritisch apparaat zijn zeer waardevol.

Uiterst merkwaardig is het 5de deel. Het begint met de „Biga Bibliothecarum", de catalogus van de bibliotheek van zijn gestorven vriend Dr. J. G. Lindner èn van zijn eigen bibliotheek, die Hamann uit geldnood maar meteen verkopen wilde (Herder wist dit te rechter tijd door een edelmoedig aanbod te verhinderen). Ook op zulk een catalogus wist Hamann het stempel van zijn originele geest te drukken. In de tweede plaats bevat dit deel ruim 240 bladzijden „Annales Studiorum": een (verkorte) uitgave van Hamanns notitieboeken, waarin hij titels, excerpten, citaten, anecdoten, concepten, opmerkingen enz. voor zich persoonlijk vastlegde. Om deze „werkboeken" volledig af te drukken zouden drie delen van deze editie nodig geweest zijn. De verkorting is geschied door letterlijke citaten in andere talen weg te laten (met aanduiding van de vindplaatsen).

Alleen reeds voor het reuzenwerk van de uitgave dezer „Annales Studiorum" verdient Nadler onze bewondering en dank. Welk een blik wordt ons hier geopend in „de werkplaats van Hamanns geest" (S. 375); van welk een omvang waren zijn belangstelling en zijn lectuur! Zij omvatten blijkens de „Biga" en de werkboeken vier „Himmelsgegenden" (S. 374), nl. 1. Economie en recht, 2. Land- en volkenkunde, 3. Taalgeschiedenis en taalphilosophie, 4. Godsdienstgeschiedenis en godsdienstphilosophie. De politiek moet bij deze indeling vermoedelijk in de eerste „Gegend" ondergebracht worden, de theologie bij de vierde, waarbij overigens de interessante opmerking wordt gemaakt: „In diesem Kreise haben alle Gottesvorstellungen der Völker ihren Platz, die Mysterien der alten Hellenen und alle Sekten, in die sich das Christentum verzweigt

hat. Es ist erstaunlich, wieviele Verfasser von Hamannbüchern sich als Häretiker, Glaubensflüchtlinge und Opfer irgendeines blutigen Schicksals entpuppen" (S. 374). Het laatste gedeelte is een register op de auteurs der ,,Biga" met biografische aantekeningen, dat helaas al te eclectisch gebleven is. Moge het 6de deel van deze standaarduitgave ons een even bruikbaar register brengen als G. A. Wiener indertijd gemaakt heeft op de Hamann-editie van F. Roth. E. JANSEN SCHOONHOVEN

DOGMATIEK

O. NOORDMANS, *Herschepping.* 2de druk. U.M. Holland, Amsterdam 1956, 204 blz., geb. f 7,90.

In zijn begeleidend woord spreekt Prof. Miskotte de wens uit, dat het nog eens zal komen tot een uitgave van het verzameld werk van Noordmans. In afwachting daarvan bezitten wij nu althans een herdruk van deze merkwaardige dogmatische handleiding, geschreven in 1934. Het boek is karakteristiek voor de visie van deze grote theoloog. In zijn gedrongen schrijftrant biedt hij ons een menigte van diepzinnige inzichten en schone gelijkenissen en alles komt te staan in originele verbanden, waarbij men achteraf pas merkt hoe diep de voren zijn, die dit boekje reeds getrokken heeft in de akker van onze theologische en kerkelijke probleemstellingen. Noordmans, hoewel nog maar kort niet meer onder ons, zou aan een jongere generatie van theologen voorbij kunnen gaan, tot hun schade. Deze herdruk moge meehelpen dit te verhoeden. Het boek vraagt geduldige lezers. Want iedere zin van Noordmans bergt een wereld van kennis en vooral van geestelijk inzicht en biedt verrassende ontdekkingen. W. F. D.

ZENDINGSWETENSCHAP

O. G. MYKLEBUST, *The Study of Missions in Theological Education.* Vol. I (Studies of the Egede Institute 6). Forlaget Land og Kirke, Oslo 1955, 459 p. N.Kr. 27,80.

Het karakter van dit werk wordt omschreven in de ondertitel: ,,An historical inquiry into the place of world evangelisation in Western Protestant ministerial training with particular reference to Alexander Duff's Chair of Evangelistic Theology". Het wil dus nagaan, welke plaats de zending in de Protestantse opleiding voor het predikantsambt heeft gekregen (of niet gekregen), en wel vanaf de 16e eeuw tot 1910. Een tweede deel, dat juist verschenen is, behandelt de periode 1910 tot heden. De schrijver noemt zijn onderwerp terecht ,,a fascinating subject", dat bovendien nog niet eerder werd doorkruist (p. 17). De kerkelijke theologie heeft zich voornamelijk beziggehouden met vraagstukken van ,,doctrine and polity". De kerk bestaat echter niet terwille van zichzelf, doch terwille van de wereld. ,,With this ,external' problem theology has as yet not grappled as it has with the ,internal' problem just referred to" (p. 15). Dit is het fascinerende van het onderwerp.

Het is echter ook onmetelijk wijd. De schrijver heeft zich beperkingen moeten opleggen. Geographisch ,,beperkt" hij zich tot Scandinavië (met

Finland), Duitsland, Zwitserland, Frankrijk, Nederland, Engeland, Schotland en de Verenigde Staten. Over de kerken van Latijns Amerika en van Azië en Afrika belooft hij een aparte publicatie. Theologisch heeft hij zich eveneens moeten beperken: hoe gaarne hij ook had willen nagaan, in hoeverre de opkomst der zendingswetenschap in de theologie beïnvloed werd, 1e door de heersende typen van theologie, 2e door de groei der zendingsbeweging, ruimte- en tijdsgebrek maakte dit onmogelijk (p. 19). Ook over de principes der „missiologie" belooft hij ons een volgend werk (p. 17); in het onderhavige „beperkt" hij zich tot het historische. Daarentegen heeft hij zijn taak weer zo breed opgevat, dat ook het voornaamste materiaal „on missionary research and literature" is opgenomen, omdat de zendingswetenschap daardoor haar aanspraken op een centrale plaats in de theologie moet waarmaken. Voorts sluit hij „Comparative Study of Religions (from the standpoint of the Gospel), and Ecumenics" mede in.

Het resultaat is een vlot geschreven en geleerd werk, dat een blijvende plaats in de litteratuur over de geschiedenis der theologie-beoefening zal krijgen, want wie zal deze uitgebreide studie (waarbij de auteur vele medewerkers in andere landen heeft gehad) ooit weer overdoen? Men krijgt ook de indruk, dat het niet nodig zal zijn, haar over te doen, omdat het onderzoek met grote zorgvuldigheid is verricht.

De indeling is reeds boeiend: 1. Inleiding, 2. Oudere pogingen tot 1800, 3. A Period of Development 1800–1867, 4. Alexander Duff's Chair of Evangelistic Theology (1867), 5. The Years of Expression 1867–1910. Verrassend is de centrale plaats van de leerstoel voor evangelistische theologie, die de grote Schotse zendeling Alexander Duff in New College te Edinburgh, Glasgow en Aberdeen van 1867–1878 heeft ingenomen. Dit hoofdstuk is een interessante monografie geworden. Hoewel deze grootse poging helaas niet heeft gegeven, wat men ervan verwachtte, heeft zij toch terecht de centrale plaats in dit historisch verhaal gekregen. Warnecks professoraat in de zendingswetenschap begon pas in 1897. „While Scotland was the first country to establish a *chair* of Missions, Germany may claim the honour of being the first country to develop a *science* of Missions" (p. 24). Uit het laatste hoofdstuk blijkt, dat aan de Verenigde Staten de eer toekomt, de zending het meest royaal „a place in theological education" te hebben gegeven.

Met de „Max Havelaar" zou de schrijver telkens kunnen zeggen: „Mijn verhaal wordt eentonig, lezer". Vanaf de 17de eeuw zijn er telkens theologen met een wereldwijde visie op de taak van kerk en theologie. Maar telkens schijnen hun stemmen te verklinken in een woestijn van onbegrip en onverschilligheid. En toch is er een ontwikkeling, die hoop geeft voor de toekomst. Want het verhaal is nog niet uit, ook niet met het 2de deel. „The ideal for which Alexander Duff so nobly fought, viz. that of lifting the whole subject of world evangelisation into a place of central prominence in the theological curriculum, is still unfulfilled" (p. 15).

Een bijzondere waarde komt dit boek nog toe vanwege de uitgebreide litteratuuropgaven, in de tekst, in de aantekeningen en in een bibliographie aan het einde. Een register van persoonsnamen verhoogt de bruikbaarheid. E. J. S.

HELLMUT ROSIN, *The Lord is God. The translation of the divine names and the missionary calling to the Church.* Ned. Bijbelgenootschap, Amsterdam 1956, 232 pag., prijs f 7,50.

Tijdens zijn verlof voltooide dr. Rosin, docent aan de Theol. Hogere School in Djakarta, bovengenoemd boek. Het diende als dissertatie aan de Universiteit van Genève; en 't was 't resultaat van zijn studie aan het Oecumenisch Instituut, Bossey.

In de titel komt al duidelijk tot uitdrukking, dat het in dit geschrift gaat om het probleem hoe in de verkondiging van het Evangelie van Jezus Christus gehandeld moet worden ten aanzien van de namen en aanduidingen voor God in de Bijbel, speciaal ook in het Oude Testament. Ieder, die iets weet van de zeer speciale moeilijkheden van een vertaling van de Bijbel in talen, waar nog geen enkele traditie omtrent het gebruik van bepaalde benamingen voor God is gevormd of waar zich vooralsnog schuchter tengevolge van de arbeid der zending een traditie begint af te tekenen, zal verheugd zijn over het feit, dat de schrijver zich juist op deze kwestie van de Godsnamen heeft geworpen. Immers, hier komt het vóór alles aan op een juist theologisch verstaan van de „namen" voor God binnen het geheel van de bijbelse boodschap.

Dr. Rosin stelt in de Inleiding vast, dat God zichzelf vertaalde in de naam van Jezus Christus. „The incarnation of the Word is the self-translation of God" (p. 2). Deze uitspraak moet men zich goed herinneren, wil men de strekking van heel zijn verder betoog begrijpen; eveneens ‚the Holy Scriptures' fundamental conformity in Jesus Christ" (p. 5). Daarom moet onze vertaling binnen het missionaire kader zich geheel en al conformeren aan Gods eigen „vertaling".

Van het grootste belang wordt daarbij een scherpe visie op de verhouding van het tetragrammaton JHWH en Elohim. Aan deze kwestie wordt grote aandacht besteed (p. 5–54). De schrijver gaat hierbij uit van het gebruik van deze beide benamingen in het boek Jona. Ik kan mij indenken, dat niet iedere lezer het hier altijd met hem eens zal zijn. In Jona 1:1-2:1 komt het tetragrammaton, de NAAM, 12 maal voor; en van achter dit getal 12 „the name of Israel shines forth" (p. 6). De NAAM staat immers in relatie tot Israël. In Jona 2–4 komt JHWH 2 maal 7 keer voor en deze omstandigheid schijnt uit te drukken de relatie tot de totaliteit van de wereld. Ik geloof, dat de schrijver deze getallensymboliek (bestaat deze werkelijk?) niet nodig had gehad om tot zijn visie op de relatie van JHWH tot Israël en de wereld en op de verhouding van JHWH en Elohim te komen. Alleen van de NAAM uit kunnen we verstaan, wat in de Bijbelse boodschap met Elohim is bedoeld. Elohim hoort thuis in de menselijke sfeer; de NAAM maakt van deze aanduiding gebruik en geeft daaraan een geheel eigen betekenis. „The NAME corresponds to the Godhead of Christ, but elohim paradoxically to his Manhood" (p. 15). Dit principiële standpunt, waarbij het gehele probleem zo nadrukkelijk gezien wordt vanuit het centrum der openbaring Gods, de zelf-vertaling in de incarnatie en dus vanuit de onverbrekelijke eenheid van 't Oude en het Nieuwe Testament, voert nu tot bepaalde conse-